El Héroe entre el Mito y la Historia



Federico Navarrete
Guilhem Olivier
Coordinadores





Universidad Nacional Autónoma de México
Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos

El héroe entre el mito y la historia

Federico Navarrete Linares y Guilhem Olivier (dir.)

DOI: 10.4000/books.cemca.1302
Editor: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos
Año de edición: 2000
Publicación en OpenEdition Books: 24 abril 2013
Colección: Historia
ISBN electrónico: 9782821827851



http://books.openedition.org

Edición impresa
ISBN: 9789683680952
Número de páginas: 356

Referencia electrónica
NAVARRETE LINARES, Federico (dir.) ; OLIVIER, Guilhem (dir.). *El héroe entre el mito y la historia.* Nueva edición [en línea]. Mexico: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2000 (generado el 03 mai 2019). Disponible en Internet: <http://books.openedition.org/cemca/1302>. ISBN: 9782821827851. DOI: 10.4000/books.cemca.1302.

Quetzalcóatl, Alejandro Magno, Emiliano Zapata, Inkarrí, Beltrán de Born, Nezahualcóyotl, Cong Hoy y Miguel Hidalgo se cuentan entre las complejas figuras heroicas analizadas en este volumen. La idea de reflexionar sobre el tema «El héroe entre el mito y la historia», en un coloquio organizado por Federico Navarrete y Guilhem Olivier del cual proceden los textos reunidos en este volumen, surgió del interés que, desde hace algunos años, vuelven a despertar las figuras heroicas. La participación de 16 especialistas de disciplinas diferentes -historia, historia del arte, antropología, literatura y lingüistica-constituye el mejor testimonio de la necesidad de un estudio multidisciplinario sobre el héroe y de la riqueza de resultados que se pueden obtener con ese trabajo. La diversidad de los textos reunidos deriva de las diferentes fuentes utilizadas, así como de los variados contextos espaciales y temporales en los cuales se desempeñan esos personajes excepcionales. Para organizar esta rica pluralidad se escogieron ejes de reflexión que buscaban precisar los elementos característicos de los héroes: la relación privilegiada de estas figuras con el espacio y con el tiempo, su significado político o religioso, y su status liminal, entre la norma y la transgresión, entre el mito y la historia, entre lo humano y lo divino, etcétera. Más allá de la riqueza y originalidad de su información histórica y cultural particular, los ensayos de este libro marcan un nuevo paso en el estudio de las figuras heroicas que han dejado huella en la historia de sus pueblos como personajes participativos o bien sus cambios.

ÍNDICE

Presentación

Federico Navarrete Linares y Guilhem Olivier

1 Note portant sur l'auteur[1]

2 Este libro reúne las ponencias presentadas en el congreso intitulado "El héroe entre el mito y la historia", que se llevó a cabo en la ciudad de México del 15 al 17 de abril de 1997. Este tema de reflexión surgió a raíz del interés que, desde hace algunos años, despiertan nuevamente las figuras heroicas. En efecto, a partir de mediados de siglo, con el auge de la historia económica y social y, posteriormente, de la historia de las mentalidades, el estudio de los individuos excepcionales había sido desdeñado por los especialistas. Sin embargo, esta tendencia historiográfica se ha modificado recientemente: aprovechando los avances de los estudios históricos, así como de los trabajos de los antropólogos, se puede ahora abordar el tema sumamente complejo de las figuras heroicas sin descuidar sus dimensiones históricas y antropológicas.[2]

3 La variedad de los textos que nos ofrecen los diecisiete autores ilustra los múltiples problemas relacionados con el tema del héroe. Figura "comodín", el héroe aparece como un ser cuyas características son tan amplias y tan diferentes según las culturas y las épocas, que uno podría inclusive pensar que el concepto mismo carece de un significado único. Si en la Grecia antigua, de donde proviene el término héroe, "Los héroes constituyen [...] una categoría religiosa claramente definida que se opone tanto a los muertos como a los dioses",[3] los ejemplos que presentamos aquí invitan a reexaminar el concepto mismo de héroe. El cacique maya-quiché Mahocotah se transforma en águila; Emiliano Zapata descansa en Arabia después que su doble se sacrificó en su lugar; Alejandro Magno es castigado por sus afanes de conocimiento; el rey Cong Hoy de los mixes nació en un huevo; en la actualidad se espera el renacimiento del Inkarrí decapitado a partir de su cabeza; Hidalgo se vuelve padre de la patria mexicana; el Cristo de los tzeltales murió después de una borrachera; Bertran de Born no pudo rebasar el estatuto de héroe regional del sur de Francia; Nezahualcóyotl inmortal está encerrado en un cerro; etcétera. ¿Existen en verdad puntos comunes entre todas estas figuras que justifiquen la obra que ahora se presenta?

4 El propósito de esta introducción es tratar precisamente de encontrar los posibles vínculos entre los seres de excepción estudiados en este libro y explorar los rasgos comunes que, a pesar de sus diversos orígenes, los singularizan y los definen como héroes.[4]

FUENTES PARA CONOCER AL HÉROE

5 Una revisión rápida de los artículos aquí presentados bastará al lector para percatarse de la variedad de las fuentes aprovechadas por los estudiosos, variedad que se explica por los diferentes espacios geográficos y las diversas épocas en los cuales se desarrollan las hazañas de nuestros héroes.

6 La tradición oral representa sin duda uno de los vehículos privilegiados para transmitir la gesta de los individuos excepcionales. Todavía hoy en día los etnólogos recopilan numerosos relatos dedicados a seres "histórico-míticos" como Inkarrí o el rey Cong Hoy, a personajes históricos como Emiliano Zapata o Manuel Lozada, y a héroes culturales, desde Kauymáli, fundador de las tradiciones huicholas, hasta los artesanos nahuas contemporáneos que inventaron el arte de pintar sobre papel amate.

7 La iconografía constituye otra valiosa fuente para acercarnos a las figuras del héroe. Los bajorrelieves del convento de Tepeapulco, estudiados por Escalante, revelan una de las etapas seguidas por un ser mítico como Tláloc, asociado a Neptuno y al cocodrilo, símbolo de América, en la época colonial. Para la historia prehispánica de México, los manuscritos pictográficos proporcionan informaciones relevantes sobre destacados individuos como el famoso rey-poeta Nezahualcóyotl, estudiado por Lesbre, cuya existencia tormentosa se plasmó en el *Códice Xólotl.* En este caso, se dispone además de fuentes escritas que se fundamentan en este manuscrito y en la tradición oral. La confrontación de las peripecias de la vida del héroe tetzcocano ilustradas en un códice, con las versiones conservadas en crónicas, enriquece notablemente el análisis.

8 Los documentos escritos representan sin duda una de las fuentes más idóneas para el estudio de los héroes. Frailes apologéticos, seguidores fanáticos u opositores acerbos, políticos interesados e historiadores meticulosos, aunque también partisanos, utilizaron sus plumas para dejarnos numerosos retratos heroicos. Mitos, epopeyas, historias y leyendas constituyen, en su variedad misma, una mina inagotable de información para los estudiosos del polifacético héroe, sin olvidar discursos y sermones que, como en el caso de Hidalgo estudiado por Herrejón, permiten conocer los procesos de heroificación de los personajes históricos.

9 Asimismo, los monumentos nos hablan de la trayectoria de las figuras heroicas que accedieron a la condición de emblemas patrióticos. El culto al héroe, a veces deificado, se puede también aprehender tanto a través del arte como de las crónicas e inclusive en la tradición oral. El estudio de los rituales permite también estudiar la fortuna póstuma de los héroes y las diferentes maneras de recordarlos e incluso adorarlos.

10 Por consiguiente, para acercarnos a las figuras heroicas tan complejas, es preciso acudir a documentos de naturaleza muy diversa. La participación en este volumen de especialistas de disciplinas diferentes —historia, historia del arte, etnología, literatura, lingüística— constituye el mejor testimonio de la necesidad de un estudio multidisciplinario del héroe.[5]

EL ESPACIO Y EL TIEMPO DEL HÉROE

11 El intento de delimitar el espacio y el tiempo del héroe podría parecer paradójico, pues uno de los rasgos más conspicuos de los personajes excepcionales es, precisamente, su capacidad de rebasar los límites espacio-temporales. Sin embargo, la raigambre de los héroes en un espacio y un tiempo específicos es otro elemento fundamental de su figura.

El espacio del héroe

12 El héroe se caracteriza como un ser que ve más allá de las fronteras asignadas al hombre común. Fronteras espaciales en primer lugar: ser marginal en el sentido etimológico de la palabra, el héroe a menudo nace o proviene de un lugar lejano o salvaje o, quizá, visita o desaparece en un espacio de esta naturaleza. El rey Cong Hoy nació de un huevo que flotaba en un río mientras que los inventores nahuas provienen del "monte", lugar considerado salvaje, morada del diablo.[6] Este vínculo del héroe con un espacio específico se puede medir, en el otro extremo, por el poco éxito del caballero occitano Bertran de Born, quién, según Dauzier, por estar vinculado con un espacio regional, no pudo acceder a la condición de figura nacional.

13 Numerosos héroes realizan un viaje iniciático, sembrado de pruebas, al final del cual adquieren su naturaleza heroica.[7] Conviene añadir la frecuente desaparición del personaje excepcional rumbo a un lugar desconocido o mitificado: Rueda recogió un testimonio según el cual Emiliano Zapata descansa en Arabia; Ossio cuenta que la cabeza de Inkarrí se encuentra en España.[8] Estas estancias en espacios lejanos o salvajes propician una serie de encuentros y de vínculos con los seres propios de estos lugares: animales o monstruos selváticos y seres que habitan las márgenes del mudo civilizado, como son hadas, brujos o el mismo diablo. Así, Hémond explica cómo se atribuye a los inventores nahuas contactos con el diablo que los inspiró en sus creaciones, así como el demonio enseña su oficio al aprendiz torero en una cueva, como nos lo describe Fournier.

14 Además de estos desplazamientos horizontales, el héroe puede franquear las "fronteras verticales" que estructuran el cosmos. Como lo destaca el estudio de Morales, los viajes de Alejandro Magno, quien desciende al fondo del mar, se eleva hacia los cielos o conquista el reino de los muertos, constituyen un tipo de recorrido que se asemeja a los viajes de los chamanes de Siberia. El héroe se acerca así a los seres divinos que recorren los tres niveles del cosmos, el cielo, la tierra y el mundo inferior. Como lo explica Johansson, encontramos en Quetzal-cóatl una integración fértil de antagonismos telúricos y celestiales. Asimismo, Nezahualcóyotl tiene contacto privilegiado con los cuatro elementos, la tierra, el aire, el agua y el fuego. De la misma manera, Navarrete encuentra en el nahualismo, o facultad de transformarse en animal, una técnica privilegiada utilizada por los personajes excepcionales para viajar entre los diferentes planos del cosmos. Este dominio del espacio por los héroes se complementa a menudo con una capacidad equivalente de dominar el tiempo.

El tiempo del héroe

15 En efecto, los héroes actúan también como punto de intersección entre distintos tiempos históricos. De hecho, si una de sus características definitorias es su raigambre en una

época histórica definida, incluido el *illo tempore* de la creación, ésta es siempre enriquecida por una relación con tiempos anteriores y posteriores. Por ello, un rasgo común a los muy diversos héroes analizados en este libro es el hecho de que son recordados, y a veces siguen actuando, más allá de los límites temporales de su existencia terrenal o divina. De esta manera, pasado, presente y futuro se conjugan en la figura extraordinaria del héroe.

16 Esta capacidad de las figuras para aglutinar pasado, presente y futuro en un todo significativo, nos hace pensar en los "tiempos-ahora" mesiánicos definidos pro Walter Benjamin, en sus *Tesis de Filosofía de la Historia:*

> La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, "tiem-po-ahora". Así la antigua Roma fue para Robespierre un pasado cargdo de "tiempo-ahora" que él hacía saltar del *continuum* de la historia. La Revolución francesa se entendió a sí misma como una Roma que retorna. Citaba a la Roma antigua igual que la moda cita un ropaje del pasado. La moda husmea lo actual dondequiera que lo actual se mueva en la jungla de otrora. Es un salto de tigre al pasado. Sólo tiene lugar en una arena en la que manda la clase dominante. El mismo salto bajo el cielo despejado de la historia es el salto dialéctico, que así es como Marx entendió la revolución.[9]

17 Las figuras de los héroes rompen el tiempo supuestamente lineal y homogéneo de la historia y abren la posibilidad de alimentar el presente con el pasado, y el pasado con el futuro. A continuación esbozaremos una tipología de las formas en que los héroes analizados en este libro establecen estas complejas relaciones.

18 Un primer tipo de relación entre los tiempos históricos es establecido por los héroes culturales, considerados fundadores de tradiciones y creadores de pueblos, que actuaron en tiempos primordiales, pero cuya presencia puede reactualizarse en momentos históricos posteriores. Tal es el caso de Kauymáli, héroe de los huicholes del estado de Nayarit en México, analizado por Báez-Jorge. Este personaje cumple el papel de *trickster* y civilizador. Sus acciones en tiempos primigenios definieron los rituales y normas de la vida huichola. Posteriormente volvió a aparecer en otro tiempo fundador: el momento de la cristianización de los huicholes, cuando interactuó con el propio Jesucristo. Es así como su figura polimorfa, a veces ridicula y a veces imponente, se ha convertido en un poderoso símbolo de la identidad huichola. Sin embargo, Kauymáli no está relegado al pasado, pues también interviene en el presente histórico, al ser identificado, como muestran el propio Báez-Jorge y también Ramírez, con la figura histórica del héroe rebelde decimonónico Manuel Lozada.

19 Otros héroes culturales que definen identidades culturales y adquieren dimensiones mesiánicas son Cong Hoy, rey de los mixes, y Fane Kantsini, rey de los chontales, ambos pueblos indígenas del estado mexicano de Oaxaca, estudiado por Barabas y Bartolomé. Estos gobernantes de tiempos primigenios prehispánicos fueron forzados a esconderse por los colonizadores zapotecas o españoles y los mixes y chontales esperan a la fecha que regresen algún día a liberarlos de su opresión. Su presencia se ha materializado, según los autores, en varias ocasiones para sustentar rebeliones contra el régimen colonial, actualizando no sólo su figura heroica, sino también las identidades de sus pueblos. A la fecha, estos reyes son reconocidos en el paisaje y en pinturas rupestres prehispánicas y siguen siendo una referencia fundamental para la definición de la identidad de estos pueblos, así como para la fundamentación de sus esperanzas de liberación. Otro ejemplo, muy famoso, de héroe mesiánico es el de Inkarrí, en los Andes peruanos, estudiado por Ossio. En este personaje se identifica claramente la figura y el simbolismo de los incas

prehispánicos, y su muerte por decapitación se ha convertido en un símbolo de la opresión colonial, así como su profetizada resurrección resume las esperanzas de rebelión de los indígenas de la región. Sin embargo, la figura de Inkarrí, desde su propio nombre, construido a partir del término quechua "inca" y del español "rey", ha servido también como punto de aglutinación de elementos indígenas y occidentales y se ha adaptado a los cambios experimentados por la sociedad andina en los últimos cinco siglos. Su sorprendente capacidad de adaptación y supervivencia se manifiesta en su encarnación actual en el profeta Ezequiel Atacusi Gamonal, entrevistado por Ossio.

20 Más allá del terreno de las tradiciones amerindias, encontramos ciertos paralelos en el caso de los mártires novohispanos, estudiados por Rubial, que eran presentados como imitadores del modelo de los mártires clásicos, verdaderos héroes de la cristiandad. A través de esta identificación los novohispanos querían crear sus propios héroes culturales, figuras que definirían su identidad como nación cristiana y que les permitieran paragonarse con las naciones cristianas más viejas. De esta manera, los mártires permitían que los tiempos primordiales del cristianismo fueran actualizados en el presente para cargarlo de significados y de potencialidades.

21 El caso analizado por Rubial nos introduce, también, a otra forma de relación entre pasado y presente a través de las figuras heroicas: cuando un hombre modela su comportamiento de acuerdo a los patrones definidos anteriormente por los héroes, con el fin de convertirse en uno de ellos. En esta imitación, la actuación misma de los hombres se confunde, inevitablemente, con la narración que ellos mismos, o sus panegiristas, construyen de ella.

22 Tal es el caso de Alejandro Magno, examinado por Morales, quien trató de modelar su comportamiento de hombre a partir del ejemplo de los héroes griegos, pues él mismo se consideraba descendiente de Zeus. Sus deliberadas transgresiones a los límites de los hombres en este mundo parecen pertenecer más al terreno del relato que de los hechos y su muerte temprana fue la reproducción de un arquetipo fundamental de la cultura griega, el de la *hubris,* u orgullo desmedido de los hombres y su inevitable *nemesis,* o castigo a manos del destino. Llama la atención, por otra parte, cómo la narración y el sentido de las transgresiones de Alejandro cambiaron de naturaleza con el tiempo, adaptándose al tema cristiano del pecado del conocimiento. Esta transformación ejemplifica otro tipo de dimensión temporal de las figuras heroicas, que será discutido más abajo, su capacidad de sobrevivir a su tiempo y adaptarse a las cambiantes realidades del futuro.

23 Tlahuicole, el guerrero tlaxcalteca prehispánico cuya biografía es analizada por Graulich, es otro ejemplo de un personaje que reproduce los arquetipos míticos del pasado en su vida, o en la narración de su vida. En este caso, resulta de particular interés la existencia de dos versiones distintas de la historia de este personaje que lo convierten en héroe solar y lunar, respectivamente, y que da, por lo tanto, sentidos radicalmente distintos a su muerte, exaltando o menospreciando su espíritu guerrero, La controversia alrededor de las figuras heroicas, durante su vida y después de ellas, es, como veremos, otra característica muy frecuente de su devenir temporal.

24 En un contexto histórico diferente, el de los artesanos nahuas contemporáneos de la cuenca del Balsas, en el estado de Guerrero, México, Hémond analiza la manera en que los autores de innovaciones en técnicas y en formas son convertidos en figuras heroicas en la narración de sus vidas. Estos artesanos contemporáneos ejemplifican, de manera

conmovedora, el carácter trágico de la figura del héroe, admirado y envidiado, agradecido y vilipendiado por aquellos a quienes ha hecho un bien por medio de sus transgresiones.

25 Si la figura del héroe se define, y se transforma, a través de las narraciones de su vida cuando éste todavía vive, después de su muerte, el proceso se acentúa. La heroificación póstuma es, en efecto, una de las formas más frecuentes de constitución de las figuras heroicas. De hecho, se puede proponer, siguiendo a Campbell,[10] que la muerte misma es la que da a ciertos personajes la estatura de héroes, por lo que la mayoría de los héroes son retrospectivos. En este proceso de heroificación se establece una compleja relación entre pasado, presente y futuro. La "fortuna" del héroe, es decir el destino que enfrenta su figura a lo largo del tiempo, puede seguir caminos muy variados.

26 En este sentido, resultan ejemplares los casos de dos héroes patrios mexicanos, Miguel Hidalgo, "padre de la patria", y Emiliano Zapata, "caudillo libertador", analizados, respectivamente, por Herrejón y Rueda. Aunque ambos personajes fueron muertos violentamente por sus enemigos, y simbolizaron durante varios años la barbarie revolucionaria incontenible, años después, los regímenes que surgieron de las guerras en que participaron los rescataron de la ignominia y los convirtieron en figuras ejemplares. Resalta también, en los dos casos, la utilización que se hace de las figuras heroicas del pasado como banderas para librar las luchas políticas e ideológicas del presente, y la manera en que los panegiristas aprendieron a tomar los argumentos negativos de sus adversarios y convertirlos precisamente en las muestras del heroísmo que buscaban demostrar. Menos afortunado resultó Bertrand de Born, guerrero occitano medieval, condenado a oscilar entre la indiferencia y el olvido porque la región a la que perteneció no alcanzó la condición de nación, y porque la nación a la que pertenece ahora, Francia, no ha favorecido el desarrollo de figuras heroicas regionales, por miedo a minar la unidad nacional. Pese a su fracaso como figura emblemática de una identidad nacional que no llegó a consolidarse, la carrera literaria de este héroe ha pasado por momentos brillantes, desde que Dante lo relegó al infierno de los guerreros inveterados, hasta que los románticos lo reivindicaron precisamente por el mismo amor al combate.

27 Paradójico resulta el destino de un dios de la Antigüedad mediterránea, Neptuno, que fue degradado a simple héroe por el cristianismo triunfante, pero que gracias a ello pudo sobrevivir a su propia religión y llegar a identificarse, como muestra Escalante, con un dios mesoamericano prehispánico, Tláloc, víctima también de una degradación que lo desterró del altar y lo relegó al terreno de la alegoría barroca y juguetona.

28 El *tlatoani* tetzcocano del siglo XV Nezahualcóyotl también mostró una proteica capacidad de supervivencia, tanto en la imaginación popular como en el discurso histórico aristocrático que se nutrió de ella. En efecto, como lo demuestra Lesbre, esta figura real adquirió pronto tintes de divinidad, o al menos de hombre con poderes extraordinarios, entre ellos el nahualismo, y la memoria de sus hazañas resistió los embates de la conquista española y de la imposición de una nueva religión y nuevos valores culturales. De hecho, en la tradición histórica tetzcocana, plasmada en el siglo XVII por el historiador Fernando Alva Ixtlilxóchitl, Nezahualcóyotl se convirtió inclusive en un precursor del cristianismo. El éxito de esta metamorfosis póstuma se manifiesta en la actualidad en la popularidad de esta figura, tanto en su región de origen como entre los estudiosos del pasado prehispánico.

29 Los ensayos de Olivier y Ramírez, por otra parte, permiten comprender cómo, en la narración póstuma de la vida del héroe, la historicidad de su figura es asimilada a

arquetipos anteriores, lo que complica aún más la relación entre los tiempos históricos. En efecto, el primero analiza cómo las transgresiones cometidas por los dioses nahuas en las eras cósmicas anteriores a la mexica fueron repetidas, según las historias mexicas coloniales, por personajes humanos en los años anteriores a la llegada de los españoles. Este paralelismo, seguramente construido *a posteriori* permitió a los historiadores mexicas concebir la conquista española como un nuevo cambio de era, y por lo tanto como un suceso asimilable a los paradigmas culturales indígenas. Ramírez, por su parte, estudia cómo, en la tradición oral cora y huichola contemporánea, la figura del héroe rebelde del siglo XIX Manuel Lozada se ha asimilado a la del héroe primordial Kauymáli, a la del rey indígena Tonati, y a la de los hombres que hacen pactos con el demonio para conseguir riquezas y poder.

30 De estas múltiples maneras, los héroes se convierten en mediadores entre los diferentes tiempos históricos, desde el pasado primigenio de la creación del mundo y la definición de las identidades, pasando por el pasado reciente cuyas heridas no acaban de cicatrizar, hasta el presente, espacio de disputas y polémicas, y hacia el futuro y la esperanza de una reaparición mesiánica y liberadora.

31 Esta capacidad de hacer brincar la homogeneidad del tiempò lineal se vincula, desde luego con diversas prácticas culturales y rituales. La conmemoración evoca por medio de la retórica, y a veces revive ritualmente las hazañas de los héroes pasado. El culto a las reliquias y lugares sagrados de los héroes, establece una continuidad material entre su pasado y nuestro presente. Finalmente, diversas técnicas mágicas, como el nahualismo estudiado por Navarrete, o incluso formas de encarnación de héroes del pasado en figuras del presente permiten que el héroe actúe “directamente” en la realidad presente.[11]

LA TRANSGRESIÓN: ¿ETAPA O MOTOR DE LA TRAYECTORIA DEL HÉROE?

32 Esta capacidad de mediación, ya sea entre espacios o tiempos distintos, la volvemos a encontrar en el campo de las normas que establecen las sociedades y su transgresión. En efecto, la o las transgresiones constituyen una etapa obligada en la trayectoria del héroe. Pecado sexual, ebriedad, asesinato, orgullo, *hubris,* indiscreción, deseo desmedido de conocimiento e invenciones forman una larga e incompleta lista de las faltas cometidas por los candidatos a la heroización. ¡Hasta los santos estudiados por Rubial tienen sus deficiencias, sin olvidar a Jesucristo quien, según los tzeltales, murió por haberse emborrachado! Acerca de estas transgresiones que lo singularizan de los demás, surge la pregunta: ¿se trataría de un proceso de individualización? o ¿estaríamos frente a etapas estereotipadas en un recorrido establecido hacia el proceso de heroización? En muchos casos, parecería que la segunda hipótesis es la adecuada.[12] Asimismo, la ebriedad y el pecado sexual que se atribuyen, de manera cíclica, a Quetzalcóatl y a Tezcatlipoca en los mitos, refleja patrones estereotipados de transgresión en Mesoamérica, como lo revela el estudio de Olivier.

33 Entre los héroes encontramos a seres burlones que parecen complacerse en el papel de transgresores y que, desde Radin, se denominan *trickster*.[13] Según el análisis de Báez-Jorge, el héroe huichol Kauymáli se presenta como mediador social, lo que constituye uno de los rasgos del *trickster.* Encontramos rasgos similares en el rey Cong Hoy de los mixes y Fane Kantsini de los chontales que aparecen como “fundadores sociales”, según el estudio

de Barabas y Bartolomé. Además de constituir, por oposición, un modelo de conducta social, estos personajes desempeñan un papel dinámico en las narraciones.[14] En los mitos mesoamericanos, Tezcatlipoca realiza o suscita transgresiones que cumplen un papel similar: marcan el paso de una era a otra, según un proceso de muerte y renacimiento.

34 Ser marginal, el héroe transgrede las normas sociales y morales y, al mismo tiempo, es a menudo el fundador de estas normas o el que marca, por sus transgresiones mismas, los códigos que los hombres deberán seguir. Estas transgresiones, que funcionan como generadoras de las narraciones, caracterizan de nuevo al héroe como un ser mediador, testigo y figura liminal entre lo que precedió la transgresión y la realidad actual.

EL HÉROE Y LA NOCIÓN DE PERSONA

35 Estas reflexiones nos conducen a una de las preguntas más complejas planteadas por el estudio del héroe: ¿La vida del héroe ilustraría la trayectoria de su ser colectivo, prototípico, o bien revelaría, por sus características excepcionales, la existencia de una noción de "persona"? Indudablemente, muchas de las trayectorias heroicas examinadas en este libro obedecen a esquemas culturales establecidos donde la "libertad de acción" del personaje es bastante reducida e incluso inexistente.[15] Es el caso particular de los héroes indígenas mesoamericanos, quienes además, se confunden a menudo con dioses.[16] ¿Fueron Cong Hoy, Fane Katsini, Huitzilopochtli y Viracocha héroes o dioses? Si tomamos el ejemplo de los gemelos, que aparecen en numerosos mitos antiguos y modernos de toda América, resulta difícil establecer una frontera entre los héroes realizando hazañas diversas y los astros-dioses en los cuales se transforman al final. Un caso similar se presenta con Quetzalcóatl y Johansson subraya la reunión de los aspectos humanos y divinos en esta figura heroica. Acerca de los héroes mesiánicos Cong Hoy y Fane Kantsini, Bartolomé y Barabas mencionan que el concepto de "hombre dios" elaborado por Métraux y aplicado a Mesoamérica por López Austin puede ayudar a definir a estos seres excepcionales.[17]

36 Otros héroes presentan una mayor "consistencia histórica". Sin embargo, a pesar de que la existencia de un ser histórico no está en duda, las maneras de relatar sus hazañas pueden presentar variaciones desconcertantes. Graulich se confronta así al héroe prehispánico Tlahuicole y descubre, según el origen mexica o tlaxcalteca de los relatos, distintas pautas míticas que presiden a las descripciones de la vida del personaje heroico. Aunque más cercanos a nosotros en el tiempo, las maneras de narrar las vidas de personajes como Hidalgo o Zapata oscilan también entre la apología y el desprecio, como lo ilustran los estudios de Herrejón y de Rueda. Seguramente aparecen rasgos más individuales —sentimientos, dudas, poder de decisión— en estos retratos. Sin embargo, los utilizan generalmente con fines partidistas. De una cierta manera la compleja personalidad de cada uno se desvanece o se simplifica al extremo. Con el tiempo, después de un proceso tumultuoso de heroificación, Hidalgo y Zapata se volverán símbolos patrios o revolucionarios. Es decir la variabilidad del "nivel de individualización" de nuestros héroes así como de la distancia establecida entre el personaje heroico y el hombre común según las épocas y las culturas y también, tal vez, según el tipo de vehículo utilizado para transmitir sus hazañas.[18] ¿Acaso se podría definir la frontera entre el mito y la leyenda/ relato en función de un cambio drástico en la figura heroica? En el mito tendríamos a un héroe no específico impersonal, tal como aparece en mitos amazónicos o entre los antiguos griegos, mientras que los relatos históricos nos presentarían a un ser ubicado en

el tiempo y asumiendo un destino propio como lo vemos en numerosas mitologías modernas.

37 Esto plantea, desde luego, el problema de la relación entre historia y mito. Los héroes, por su densidad simbólica y por la intensidad de las pasiones que despiertan, parecen, a primera vista, enemigos acérrimos de una historia que aspire a la objetividad. Sin embargo, la historia académica moderna ha sido incapaz de suprimir a las figuras heroicas, pues las más convincentes demostraciones críticas sobre la "verdadera" figura de personajes como Hidalgo y Zapata, de Born o Nezahualcóyotl, no han sido capaces de quitarle el más mínimo brillo a su aura. De hecho, si examinamos las cosas más de cerca, podemos recordar que la ciencia moderna de la historia ha estado, desde su origen, profundamente vinculada al nacionalismo y que, por ello, ha sido una gran constructora de héroes patrios.[19]

38 Por ello, hay que dejar atrás una dicotomía artificial entre mito e historia y comprender la manera en que interactúan, enriqueciéndose mutuamente, en un complejo juego de significaciones y resignificaciones. En efecto, si aceptamos, siguiendo a Barthes, que el mito opera añadiendo nuevos significados a signos ya constituidos en el seno de un discurso,[20] podremos entender la manera en que las narraciones sobre la vida de Lozada o Tlahuicole, van adquiriendo diversos sentidos y simbolismos con el paso del tiempo, y cómo estos simbolismos no necesariamente anulan la esencia histórica de las figuras heroicas sino que la enriquecen con nuevos significados acordes a las nuevas realidades históricas. Desde esta perspectiva, el mito, lejos de ser enemigo de la historia se convierte en un aliado que permite que el pasado siga significando, y siga importando, en el presente y en el futuro.[21]

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

Actes du Colloque de la Sorbone, "Problèmes et méthodes de la biographie", Paris, 1989.

BARTHES, Roland, *Mitologías,* México, Siglo XXI, 1980.

BENJAMIN, Walter, "Tesis de filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos I,* Madrid, Taurus, Ediciones, 1973, p. 189.

CAMPBELL, Joseph, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito,* México, Fondo de Cultura Económica, 1984 [1949].

DUMÉZIL, Georges, *Mito y epopeya,* México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

ELIADE, Mircea, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición,* Madrid, Alianza Editorial, 1984 (El libro de bolsillo, 379).

FURET, François, *Pensar la Revolución Francesa,* Madrid, Ediciones Petrel, 1978 (Alternativas, 2).

GRUZINSKI, Serge, *El poder sin límites, cuatro respuestas indígenas a la dominación española,* México, INAH, 1989.

JUILLERAT, Bernard, *OEdipe chasseur. Une mythologie du sujet en Nouvelle-Guinée,* Presses Universitaires de France, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural,* Buenos Aires, EUDEBA, 1977.

LEWIS, Bernard, *la historia recordada, rescatada, inventada,* México, Fondo de Cultura Económica, 1979 (Breviarios, 292).

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Hombre-Dios. Religión e ideología en el mundo náhuatl,* México, UNAM/IIH, 1973.

MÉTRAUX, Alfred, Les Hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud", en *Revista del Instituto de Etnología,* t. II, n. 1, Argentina, Universidad Nacional de Tucumán, 1931.

MOLINIÉ, Antoinette, "Héros mythique, dieu étatique: soleil aquatique", en *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes,* 1993-1994, p. 26-36.

MONOD-BECQUELIN, Aurore, "Le guerrier et l'oiseau. Mythe et rite du Javari chez les Trumai, Haut Xingú", en *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes,* 1993-1994, p. 97-122.

PÉTRICH, Perla, *Les contexteux de la memoire,* p. 187-202 en Aurore Menod y Antoinette Molinier, *Memoire de la tradition,* Paris, Société d'Ethnologie, 1993.

PROPP, Vladimir, *Las raíces históricas del cuento,* Madrid, Fundamentos, 1984.

RADIN, Paul, *The Trickster. A study in American Indian Mythology,* New York, Schocken Books, 1978.

RANK, Otto, *El mito del nacimiento del héroe,* Paidos, Barcelona-Buenos Aires, 1981 [1909].

REINHART, Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos hstóricos,* Barcelona, Ediciones Paidos, 1993 (Paidos Básica, 61).

VERNANT, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique,* Paris, ed. La Découverte, 1985.

WINOCK, Michel, *Jean d'Arc,* en Pierre Nora, *Les lieux de memoire,* Paris, Gallimard, 1992, Les Frances de l'Archive à l'emblème, v. III, n. 3, p. 674-733.

NOTAS

2. En el ámbito de la historia, se puede mencionar la multiplicación de la biografía, véase por ejemplo "Problèmes et méthodes de la biographie", *Actes du Colloque de la Sorbone,* Paris, 1989. Un buen ejemplo de estudio enfocado hacia el personaje en los mitos se encuentra en el libro de Bernard Juillerat *CEdipe chasseur. Une mythologie du sujet en Nouvelle-Guinée,* Paris, Presses Universitaires de Fiance, 1991.

3. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique,* Paris, ed. La Découverte, 1985, p. 365.

4. El mismo fenómeno se presenta con los mitos que se reconocen con facilidad, cualquiera que sea su origen, pero que suscitan vigorosas polémicas cuando se trata de definirlos. *Cfr.* Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural;* Buenos Aires, EUDEBA, 1977, p. 190.

5. Faltarían aquí los estudios que, siguiendo a Otto Rank (1981 [1909]) o joseph Campbell (1959 [1949]), usan el psicoanálisis para interpretar a las figuras heroicas.

6. La heroína nacional francesa Juana de Arco era originaria de Lorena, un hecho tal vez no muy relevante en el siglo XV, pero que se utilizó en vísperas de la primera guerra mundial, para

fomentar el nacionalismo belicista francés frente a Alemania que ocupaba la dicha provincia. Veáse el sugestivo estudio de Michel Winock (1992).

7. Remitimos a los trabajos de Propp sobre estos episodios, a los que interpreta como recuerdos de ritos de iniciación de jóvenes y remembranzas de viajes al mundo de los muertos. *Cfr.* Vladimir Propp, *Las raíces históricas del cuento,* Madrid, Fundamentos, 1984.

8. Por otra parte, numerosas fuentes hablan de Quetzalcóatl o de Viracocha que se fueron rumbo al oriente y prometieron regresar.

9. Walter Benjamin, "Tesis de filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos I,* Madrid, Taurus Ediciones, 1973, p. 189.

10. Joseph Cambell, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito,* México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

11. Un innovador estudio de estas formas de posesión y de las consecuencias que tiene para la historicidad en las culturas mesoamericanas es el de Alfredo López Austin, *Hombre-Dios e ideología en el mundo náhuatl,* México, D. F., UNAM/IIH, 1973.

12. Georges Dumézil (*Mito y epopeya,* México, Fondo de Cultura Económica, 1985) ha analizado de manera brillante los "tres pecados funcionales del guerrero" que encontró reiteradamente en las epopeyas indo-europeas.

13. Radin, Paul, *The Trickster. A study in American Indian Mythology,* New York, Schocken Books, 1978.

14. Acerca del *trickster* andino Teguapaca, uno de los cuatro Viracochas. Sin embargo, su presencia es necesaria en la evolución de las etapas de la historia del mundo. En efecto, en los relatos andinos, Taguapaca es "el motor de la dialéctica del movimiento".

15. Sobre las narraciones que escenifican a los héroes griegos, Vernant nos dice: "La leyenda heroica no presenta al hombre como agente responsable, a cargo de sus actos y asumiendo su destino. Define tipos de hazañas, modelos de pruebas en los que sobreviven los recuerdos de antiguas iniciaciones y que estilizan, bajo la forma de actos humanos ejemplares, las condiciones que permiten adquirir calificaciones religiosas o prerrogativas sociales excepcionales." *Op. cit.,* p. 367-368.

16. Para los héroes de Amazonia, véanse Aurore Monod-Becquelin, "Le guerrier et l'oiseau. Mythe et rite du Javari chez les Trumani, Haut Xingú", en *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes,* 1993-1994, p. 97-122, especialmente p. 118.

17. Alfred Métraux, "Les Hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amerique du Sud" en *Revista del Instituto de Etnología,* t. ii, n. 1, Argentina, Universidad Nacional de Tucumán, 1931. Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión e ideología en el mundo náhuatl,* México, UNAM/IIH, 1974. En *El poder sin límites, cuatro respuestas a la dominación española,* México, INAH, 1989, Serge Gruzinski llegó a incluir al héroe revolucionario Emiliano Zapata en la categoría de "hombre dios".

18. El héroe de las narraciones de los mochos de Chiapas representaría un estado intermediario: "Si la narration laisse de côté l'archétype— le sujet collectif assumé par les ancêtres— elle ne parvient pas à instaurer le stéréotype du héros individuel moderne.". *Cfr.* Perla Pétrich en *Mémoire de la tradition,* p. 196-197.

19. Véase al respecto las reflexiones de Bernard Lewis, *La historia recordada, rescatada, inventada,* México, Fondo de Cultura Económica, 1979 (Breviarios, 182), de François Furet, *Pensar la Revolución Francesa,* Madrid, Ediciones Petrel, 1978 (Alternativas, 2), y de Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos,* Barcelona, Ediciones Paidos, 1993 (Paidos Básica, 61).

20. Roland Barthes, *Mitologías,* México, Siglo XXI, 1980.

21. En este sentido diferimos de las ideas de Eliade que sostiene que el mito anula a la historia, Mircea Eliade, *El mito del eterno retomo. Arquetipos y repetición,* Madrid, Alianza Editorial, 1984 (El libro de bolsillo, 379).

NOTAS FINALES

1. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

Nezahualcóyotl, entre historia, leyenda y divinización

Patrick Lesbre

1 Note portant sur l'auteur[1]

2 Este rey de Tezcoco sigue siendo una figura señalada del siglo XV que domina la historia política del México central prehispánico. Además de ser la causa del derrumbe de un imperio (el de Azcapotzalco) y de la fundación de otro (el de la Triple Alianza), su largo reinado (1431- 1472) impactó los espíritus de la época y se le relaciona con la "edad de oro" tezcocana. No remitiremos a los numerosos trabajos sobre su figura histórica o literaria,[2] simplemente trataremos de distinguir entre las fuentes lo que corresponde a un proceso de heroización prehispánico, a través del *Códice Xólotl* y ciertas tradiciones orales, y otro colonial, por medio de informantes indígenas y cronistas.

3 Los manuscritos pictográficos en su conjunto, y sobre todo el *Códice Xólotl,* han preservado notablemente los detalles históricos de la "gesta" de Nezahualcóyotl, aunque ya marcándolos con pautas de historia oficial heroica. El *Códice Xólotl* es la mejor fuente de información para el ciclo heroico de Nezahualcóyotl, pero plantea un problema de lectura dado que se debe distinguir lo que quiso plasmar el tlacuilo, autor del códice de la lectura propuesta, a finales del siglo XVI o principios del siglo XVII por los informantes indígenas de los cronistas fray Juan de Torquemada y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. A lo cual se debe sumar una tercera lectura, distorsionada por las exageraciones de este último autor. Aquí sólo trataremos de aproximarnos al sentido inicial de las escenas de este códice (muy cercanas a la auténtica tradición prehispánica), sin adentrarnos en las deformaciones de sus distintos comentarios coloniales.

4 Frente a esos datos pictográficos sumamente precisos se desarrolló una tradición oral influida nítidamente por lo "maravilloso". En casi un siglo (desde su muerte en 1472 hasta el último cuarto del siglo XVI)[3] se colocaron elementos que preludiaban la mitificación de Nezahualcóyotl: intervenciones divinas, inmortalidad, semidivinización, etcétera. Así, la destrucción de las esculturas del cerro de Tetzcutzinco, por orden de Zumárraga, plantea el problema de un posible deslizamiento de Nezahualcóyotl hacia un estatuto semidivino

5 Son esos aspectos de la figura de Nezahualcóyotl que trataremos de aclarar, o por lo menos de evocar aquí, con la distinción algo artificial entre tradición pictórica, leyendas populares prehispánicas y coloniales (informantes indígenas) y censuras u omisiones de los cronistas. En este trabajo seguiremos la clasificación que propone Marc Thouvenot para el *Códice Xólotl.*[4]

CÓDICE XÓLOTL Y TRADICIONES ORALES

6 La lámina 9 del *Códice Xólotl* pinta uno de los momentos más famosos del reinado de Nezahualcóyotl: su huida para escapar de los tepanecas y volver a conquistar Tezcoco. "En tan breve tiempo, que le pareció un rayo que cayó del cielo, pues dentro de catorce días se escapó de sus manos, peregrinó por las montañas, juntó un poderoso ejército sin que fuese sentido y recobró el reino de Tetzcuco".[5]

7 Este lapso de 14 días se detalla día tras día (desde 1 Cuetzpalin, día de su huida de Tezcoco hasta 1 Ollin, día de la conquista de Coatlichan y Acolman, pasando por 12 Cuauhtli y [13] Cozcaquauhtli —orden rigurosamente conforme con la de tonalphualli).[6] Se trata de un conjunto con precisión excepcional para los anales históricos prehispánicos pictográficos: en efecto, la mayor parte de los códices registran los eventos año tras año, sólo escasamente uno encuentra indicación de una fecha del tonalpohualli (para ciertos nacimientos o muertes de personas importantes), pero ningún códice del Valle de México ofrece tal sucesión de acontecimientos día tras día.

8 Este documento lo interpretaron primero Torquemada y luego Alva Ixtlilxóchitl, suscitando una abundante literatura histórica. Sin hablar de estas deformaciones coloniales de los comentaristas, la versión pictórica también presenta una versión embellecida de los hechos, ya deformada, para no decir hecha leyenda en muchas de las escenas de juventud de Nezahualcóyotl. Las hazañas de Nezahualcóyotl que registran parecen incluso reflejar cierta invencibilidad, típica de un proceso de heroización.

Unos elementos de lo maravilloso en el Códice Xólotl

9 La increíble precisión del *Códice Xólotl* no lo convierte en un documento histórico desprovisto de deformaciones legendarias o míticas. Obvias para las épocas chichimecas remotas —llegada de Xólotl— parecen también estructurar lo que podríamos llamar la "gesta" de Nezahualcóyotl, versión histórica oficial acolhua, casi seguramente soporte de *melauacuicatl.*[7] Se notan en el episodio del sueño de Tezozomoc y de los augurios de la guerra tepaneca.

a) Sueño de Tezozomoc:

10 La lámina 8 presenta una escena (080 D) con fecha 12 Tochtli, un año antes de la muerte de Tezozomoc, que se interpretó como sueño premonitorio de la caída de Azcapotzalco.[8] Éste parece estar muerto abajo, el glifo de la noche apoyando la lectura de esta escena como la evocación de un sueño premonitorio. Los *Anales de Cuauhtitlan* sólo ven en ella un mal presagio de guerra.

> Luego añadió: "Oye, Coyohua, he aquí por qué fueron a llamarte. Soñé otra cosa de veras mala: que un águila está sobre mí; que un tigre está sobre mí; que un lobo está sobre mí; que una víbora grande, pintada y muy ponzoñosa, está sobre mí. Mucho

> me espanta mi sueño; y digo, Coyohua, no sea que Neçahualcóyotl me destruya; no sea que busque a su padre Ixtlilxóchitl y a su tío Cihuacuecuénotl; no sea que él mismo torne la guerra contra mis hijos y los principales y los señores [...][9]

11 Las versiones transcritas por Torquemada y Alva Ixtlilxóchitl añaden un punto fundamental al ver en esos animales encarnaciones de Nezahualcóyotl: "Y entre estos sueños soñó que Nezahualcóyotl, heredero del reino de Tetzcuco, *convertido en águila* le abría el pecho y comía el corazón; y que otra vez, *tomando forma de león,* le lamía el cuerpo y chupaba la sangre. De lo cual tomó mal agüero".[10]

12 Se nota que si eláguila y el jaguar figuran efectivamente en la lámina 8 D, los suplicios padecidos por Tezozomoc son obvias añadiduras, propias de la transcripción de códices bajo forma de crónicas o tradiciones orales injertadas en esta trama y poco a poco deformadas (a menos de que la imagen sea lo suficiente explícita para ser reconocidas y provocar la rememoración de aquella tradición oral)[11] La estructuración del texto sigue pautas tradicionales indudables. Así, el águila solar se come el corazón mientras el jaguar telúrico lame los pies, como la sangre que se dejaba en las escalinatas complementaba la ofrenda del corazón humano. Este doble aspecto, con reminiscencias prehispá-nicas nítidas[12] corroboraría la versión de que se trata de tradiciones antiguas. Nezahualcóyotl aparece en ellas entonces como un nahualli o gran brujo con poderes inquietantes.[13] El *Códice Xólotl* reflejaría esa concepción, equivalente indígena de una heroicización occidental.[14] Alva Ixtlilxóchitl explicita estos suplicios en la *Sumaria Relación* (SRH):

> Hizo llamar a los adivinos [para que] le declarasen el sueño, los cuales le respondieron que significaba el águila *que comía el corazón,* que el príncipe había de recobrar su imperio y destruirle su linaje, y el tigre *que le despedazaba los pies,* que asimismo el príncipe había de destruir a fuego y sangre el reino de los tepanecas, y que la ciudad de Azcapotzalco no había de quedar edificio en ella y piedra sobre piedra.[15]

13 ¿Acaso fue lo que el tlacuilo del *Códice Xólotl* quiso significar o se trata de añadiduras tardías? Entre el sueño premonitorio de Tezozomoc y la visión de un Nezahualcóyotl nahual la diferencia es grande. Según la mirada occidental de los cronistas, o indígena de sus informantes o del tlacuilo, es de creer que se privilegia uno de esos aspectos.

b) ¿"Monstruos" que anuncian la guerra tepaneca?

14 La aparición de esos portentos en las tradiciones históricas parece algo normal, viendo los que rodean la Conquista española: tratándose del trastorno político mayor del siglo xv, que invirtió el orden político del Valle de México, los prodigios deben de haber sido numerosos.[16] Dos escenas del *Códice Xólotl* por lo menos han propiciado o dado luz a tradiciones populares relacionadas con animales profetas. Torquemada no menciona ninguno de ellos, a diferencia de Alva Ixtlilxóchitl que procede a una lectura más detallada. Pero los "monstruos" vistos por sus informantes se parecen más a animales profetas o fantasmas, dentro de la larga serie de portentos que anuncian un cambio político importante.

1. "Monstruo" a gatas

15 Al parecer los informantes indígenas de Alva Ixtlilxóchitl ya desconocían el sentido de una escena del *Códice Xólotl* (escena 090 G): convirtieron en "monstruo" la aparición de un aliado de Nezahualcóyotl quizás muerto (algo así como un fantasma prehispánico). "Yendo dos caballeros, el uno llamado Tlazacuilotzin y el otro Tlacpanhuehuetzin, a caza

con algunos criados, vieron venir hacia ellos un monstruo a gatas, con un pie y dos manos como de persona, y la cara ni más ni menos muy feísima, y unos cabellos que le cubrían el cuerpo tan grueso como de dos brazas”.[17]

16 Descripción muy exacta de un detalle pictográfico, que olvida sin embargo que este “monstruo” lleva un nombre (que corresponde al de un personaje de la lámina 090 B) y está relacionado con lo que podría ser otro glifo de lugar o de la etnia. Esto señalaría un posible aliado de Nezahualcóyotl.

> Los cuales viendo este monstruo se quedaron espantados y empezaron a darle voces, y queriendo tirarle no podían, y el monstruo, mientras más le querían hacer mal, se llegaba a ellos y los amenazaba y decía a grandes voces: “mirad, Tlaxcala, Huexutzinco, Tula y otras partes, vienen sobre vosotros; el tirano Maxtla se acabará, y recobrará al que le viene de derecho": y ellos huyéndose hacia la ciudad, se les desapareció”.[18]

17 La descripción sin embargo muy detallada de Alva Ixtlilxóchitl peca sobre un punto: no es el “monstruo” quien habla, sino los dos personajes que están enfrente de él (con vestidos algo extraños por su rigidez). Los tres glifos entre sus volutas son los de Tlaxcala, Huexotzinco y Cholula. Podría tratarse entonces de un episodio olvidado del llamamiento a los diversos aliados de Nezahualcóyotl. En la lámina 9 las misiones de emisarios acolhuas (Tlenamatzin, Ayapatzin, Tlatolzin) compiten con las de los tepanecas en algo así como una carrera a las alianzas políticas (la orden de capturar a Nezahualcóyotl se repite más de 15 veces, a los señores de las principales ciudades del sur y del este de la laguna en la lámina 9-10). Esta escena constituye un pasaje oscuro, ya mezclado con leyenda.[19] El personaje con nombre pero postura extraña habría sido confundido, debido a un extravío de detalles históricos, y transformado en monstruo por los informantes de Alva Ixtlilxóchitl, a principios del siglo XVII en su ensayo de lectura del Códice.

18 De haber querido el tlacuilo del *Códice Xólotl* representar a un “monstruo", conviene notar que este augurio no se quedaba en el mundo de los sueños sino que interviene físicamente, lo que constituiría una gradación suplementaria, aun cuando esta aparición parece todavía limitarse a un papel profético.

2. Lobo temerario:

> Vio venir cierto capitán tepaneca huyendo espantado, que encontrado con él le contó que había ido secretamente a ver el ejército de los chalcas, y que en el campo encontró un lobo temerario, con los pies de palo y otras señales disformes, que venía dando grandes alaridos, que parecía que todos los cerros y valles le respondían, y él viendo esto no pudo pasar adelante, y desde donde le había visto se había vuelto huyendo [...] Otras muchas señales hubo pero basta lo dicho, que debía de ser, como se ha de creer, ilusiones del diablo.[20]

19 De nuevo tenemos una descripción en apariencia fiel de un detalle de la lámina 9 (escena 100 G). Observaremos sin embargo que Alva Ixtlilxóchitl exagera algo para convertir en “monstruo” lo que se parece a un mal agüero tradicional.[21] El tlacuilo expresó con esa escena el agüero del lobo que anunciaba la derrota tepaneca. Los informantes de Alva Ixtlilxóchitl lo convirtieron en monstruo. Se trataría entonces nuevamente de un intento tardío de lectura del *Códice Xólotl,* dando luz a lo que podría llamarse una literatura fantástica en la que se añaden animales profetas (y presencia) que abundan en los mitos y tradiciones.[22]

c) Fiera de la embajada de Chalco

20 Menos orientada hacia lo fantástico, puesto que ningún monstruo o criatura sobrenatural dotada de palabra profética aparece en esta escena, se relaciona sin embargo con las tradiciones de los animales “sabios” y bondadosos.

> Fue el mensajero por la sierra por que no lo vieran los enemigos, el cual se perdió entre unos peñascos [...]; y estando en esto se le apareció un animal muy fiero y espantable, y *le dijo ciertas palabras,* que debía de ser algún demonio y no animal, y *cómo Nezahualcóyotzin sujetaría a sus enemigos,* aunque con mucho trabajo; y luego otro animal, no tan fiero como éste, le hizo señas que le siguiese que él le encaminaría para donde él iba, y así le siguió, y le fue a dejar cerca de Chalco, en donde se le desapareció en breve en unos matorrales.[23]

21 Episodio histórico embellecido en el cual la fiera se vuelve monstruo en unos relatos coloniales, quizás perturbados por su doble representación, aparentemente muy normal en la lámina 9 del *Códice Xólotl* (escena 100 A). El animal no tiene voluta, pero Ixtlilxóchitl (o sus informantes) lo convierte en animal profeta. Con este manuscrito podemos entonces identificar una derivación de las tradiciones orales que suscitó abundante literatura en los cronistas coloniales.

22 Uno puede preguntarse si esta colaboración del mundo animal a la lucha política de Nezahualcóyotl se debe considerar como un acontecimiento histórico o si ya forma parte de un primer proceso de embellecimiento de la gesta de Nezahualcóyotl, interpretada por la tlamatinime acolhuas como señal de una colaboración divina. Encontramos el tema de los animales “sabios” de los cuales se espera la revelación del camino por seguir, guía natural benévolo que saca de apuro a los afligidos, figura providencial muy frecuente en la literatura clásica. Prestando a los animales poderes sobrenaturales la mentalidad indígena se acerca al folclor universal.

23 Sin embargo estos tres casos se circunscriben a las circunstancias de la guerra Tepaneca. Nunca se asocia directamente con Nezahualcóyotl, sino con sus colaboradores, lo cual denotaría cierta voluntad de historicidad en el *Códice Xólotl.*

Invencibilidad de Nezahualcóyotl

24 Se relatan varios episodios en los cuales Nezahualcóyotl escapa por poco a la muerte y parece burlarse del opresor tepaneca Maxtla. El *Códice Xólotl* incluye los principales, a los cuales los relatos coloniales añaden múltiples anécdotas cuyas variantes y modificaciones no podemos estudiar con exhaustividad aquí. Sólo dos escenas del *Códice Xólotl* incluyen el glifo de la pata de venado (interpretado como señal de escaparse), pero muchas otras fueron presentadas por los cronistas como hazañas suplementarias de Nezahualcóyotl: denotarían la constitución de su leyenda. Estos acontecimientos fueron embellecidos y sistematizados hasta dar cuerpo a la idea de una protección divina. Estamos en el mero centro del proceso de mitificación de Nezahualcóyotl.

25 La idea de insensibilidad aparece en los diversos episodios de las visitas de Nezahualcóyotl en Azcapotzalco: cada vez parece rozar la muerte y escaparse por milagro. Las transcritas bajo forma pictográfica se aparentan al arquetipo del héroe que triunfa de pruebas varias. Si no hay intervención divina del *Códice Xólotl,* la constancia con la cual Nezahualcóyotl desafía el poder absoluto tepaneca ya constituye una forma de poder sobrehumano que se le atribuye: aparece cada vez que vence a Maxtla por su

astucia, en un típico proceso de heroización (el héroe engaña a sus adversarios). Es de notar que el *Códice Xólotl* no incluye ninguna escena de Nezahualcóyotl combatiendo contra tepanecas: no participa en ningún combate militar pero sale victorioso gracias a sus ardides. Al parecer se multiplicaron adrede las visitas de Nezahualcóyotl en Azcapotzalco para mejor subrayar su aspecto "trompe-la-mort". Es el caso de los funerales de Tezozomoc y de las visitas a Maxtla.

a) Funerales de Tezozomoc

26 La escena 080 F del *Códice Xólotl* puede ser simple evocación de la participación de Nezahualcóyotl a los funerales de Tezozomoc y recordar la primera tentativa del asesinato por Maxtla. Oscila entre una lectura ordinaria o dramática del mismo evento según los detalles en los cuales se fijaron los informantes de Torquemada y de Alva Ixtlilxóchitl.[24] Es difícil distinguir entre las invenciones tardías populares (informantes de finales del siglo XVI) y las tradiciones prehispánicas que las escenas del *Códice Xólotl* tratarían de rememorar (sin que fuera forzoso explicarlas totalmente).[25]

27 Alva Ixtlilxóchitl, basándose en unos detalles de la escena 080 F, presenta a Nezahualcóyotl como escapando a la muerte: "Al tiempo que llegó Nezahualcóyotl, le hizo seña Tlacateotzin como lo querían matar, y después cuando iba al entierro, *le avisó Motectzumatzin,* el cual además de que lo sabía, iba muy bien advertido",[26]

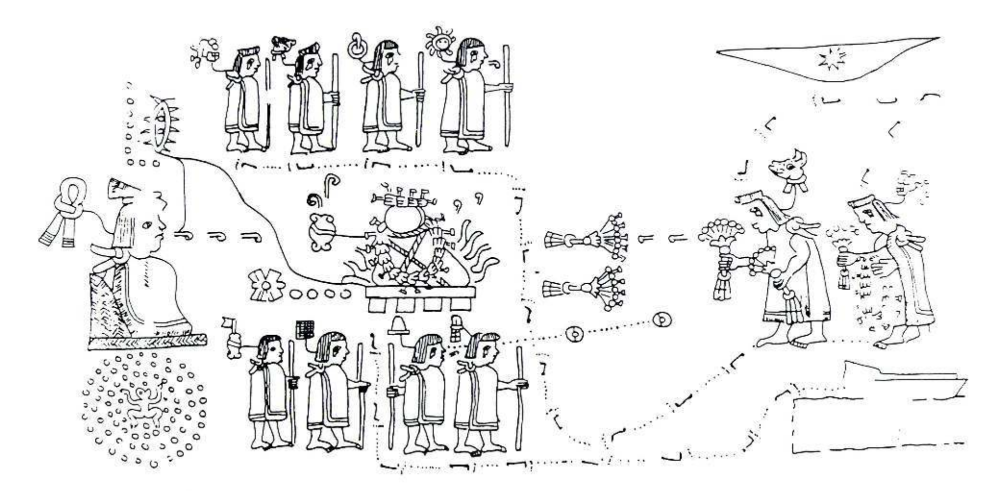
28 La versión de Torquemada para quien Maxtla todavía no tenía intención de matarle ("no nos da lugar a eso"), difiere.[27] Para sus informantes Nezahualcóyotl no arriesgó su vida en tal caso, pero todas las obras de Ixtlilxóchitl dramatizan la escena. Incorporando las disputas para el trono tepaneca nada más concluida la ceremonia fúnebre, Alva Ixtlilxóchitl logra justificar que Nezahualcóyotl se haya salvado "de suerte que no se acordaron de Nezahualcóyotl para matarlo" a pesar de la aparente imposibilidad de escapar a la suerte que se le reservaba inicialmente.[28] "En lo cual se ocuparon de tal manera que aunque el príncipe se halló en las honras y entierros del tirano, *no hubo lugar de ejecutar en él la muerte que se la tenían ordenada,* antes fue avisado en secreto de Moteczuma Ilhuicaminatzi".[29]

29 Observaremos que en otros relatos más tardíos, Alva Ixtlilxóchitl adopta otra versión: Nezahualcóyotl, advertido, logra escapar a la muerte que le preparaba Maxtla, gracias a su astucia, añadiendo así una hazaña más a su activo:

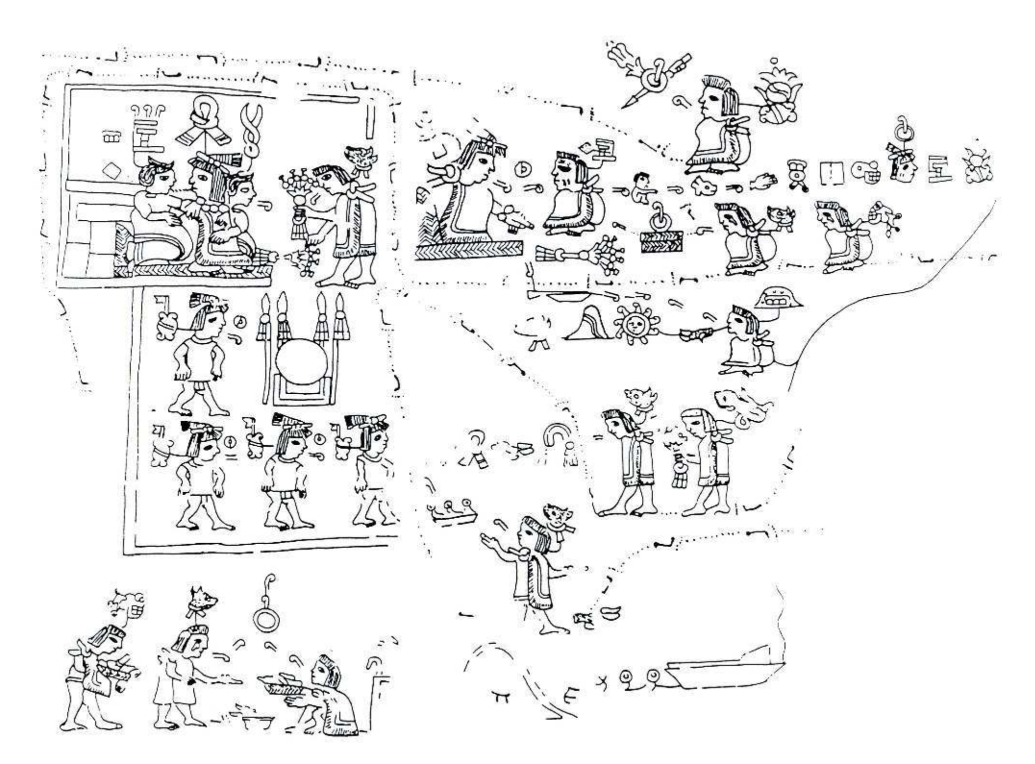
> Y en las honras mandó Maxtla, que era el sucesor, mataran a Nezahualcóyotl que vendría a dar el pésame de la muerte de su padre [...] y dio el pésame y su primo hermano Moctezuma, primero de este nombre, *le hizo del ojo,* y él cayó luego lo que pudiera ver, y así, *cuando halló ocasión, dio la vuelta* por la ciudad de Tezcuco, y así no le pudieron matar.[30]

30 Es cierto que el *Códice Xólotl* presenta a un personaje que observa la llegada de Nezahualcóyotl (dos ojos dirigidos hacia él con línea de puntillas): parece dirigirle la palabra (voluta) y es el único en no llevar su bastón de la misma manera, dejando así libre un espacio por donde el príncipe tezcocano habría podido escabullirse (huellas de pie pasan por este espacio). Estos dos detalles gráficos parecen corroborar la lectura heroica que propone Alva Ixtlilxóchitl de esta escena.[31] Confirmarían la antigüedad de esa visión de Nezahualcóyotl como héroe, quizás ya constituida bajo su reinado. Sin embargo debemos observar que no aparece en esta escena el glifo de la pata de venado, asociado con el hecho de huir o escapar. Lo cual indicaría que esa escena se puede leer sin heroización: en tal caso el códice sólo recordaría los cambios políticos tepanecas.

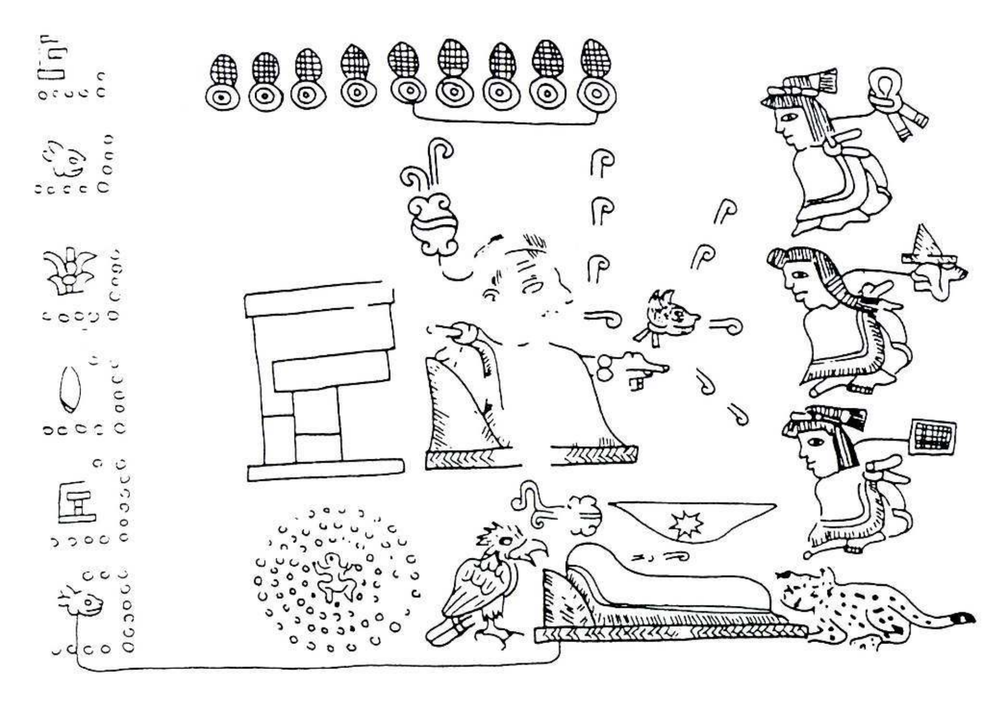
Tendríamos con esta escena y sus distintas lecturas un primer caso posible de heroización colonial tardía: el tlacuilo no plasmó con certeza las intenciones de Maxtla, por lo cual las interpretaciones de los informantes y cronistas fueron oscilantes. Esa ambigüedad aparece también en la primera visita a Maxtla.



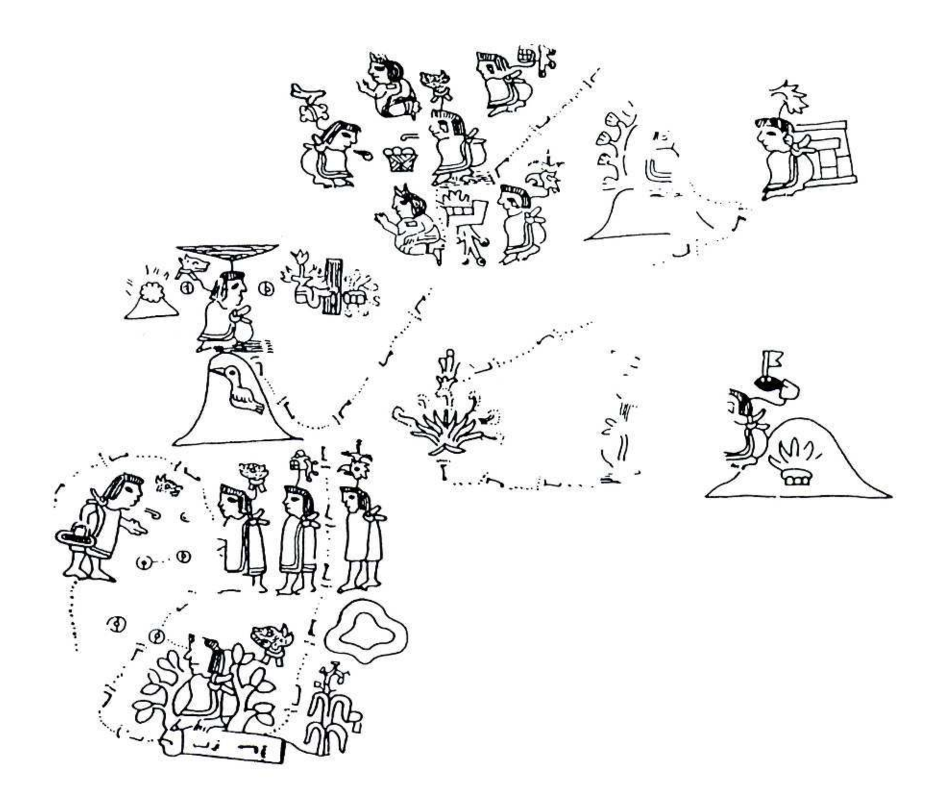
Códice Xolotl, lámina VIII



Códice Xolotl, lámina VIII



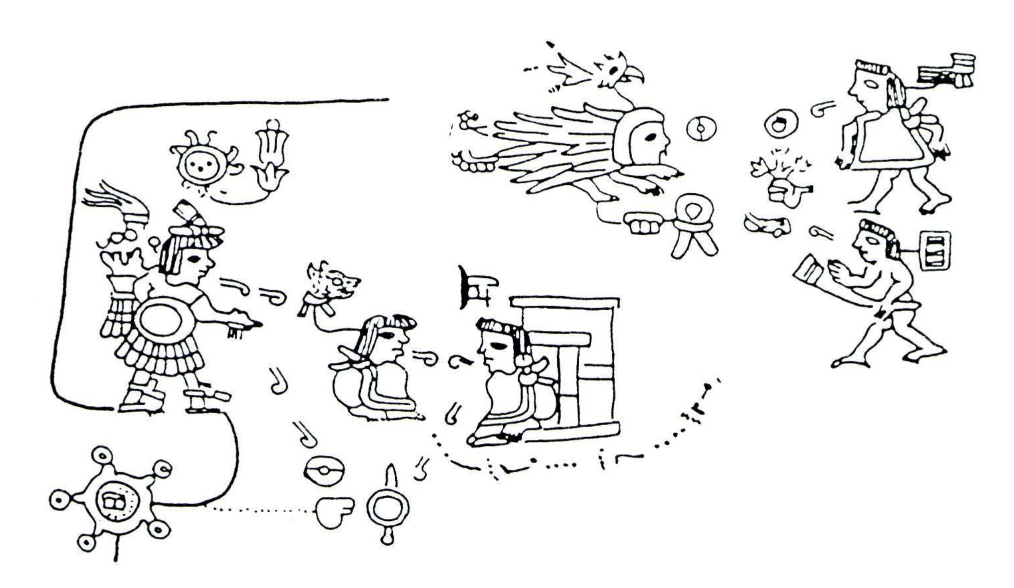
Códice Xolotl, lámina VIII



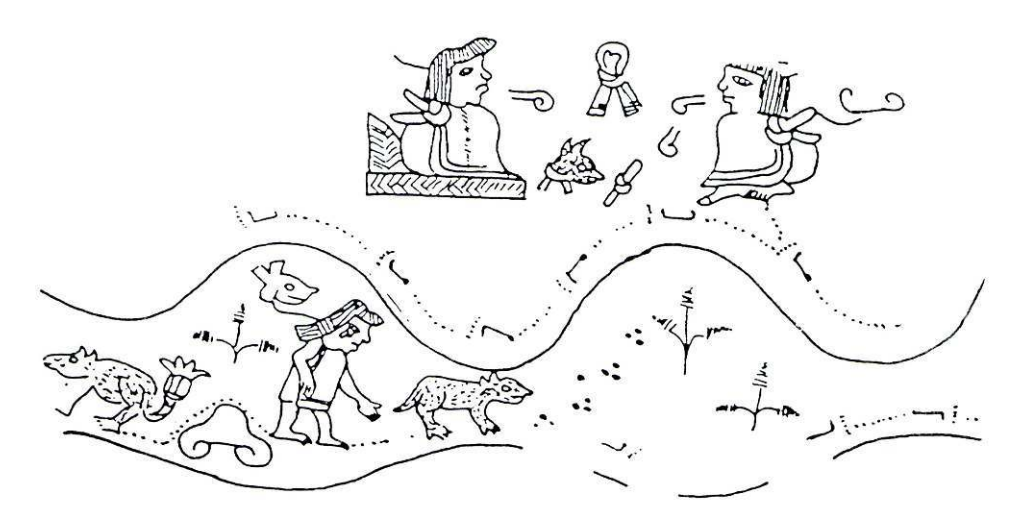
Códice Xolotl, lámina IX



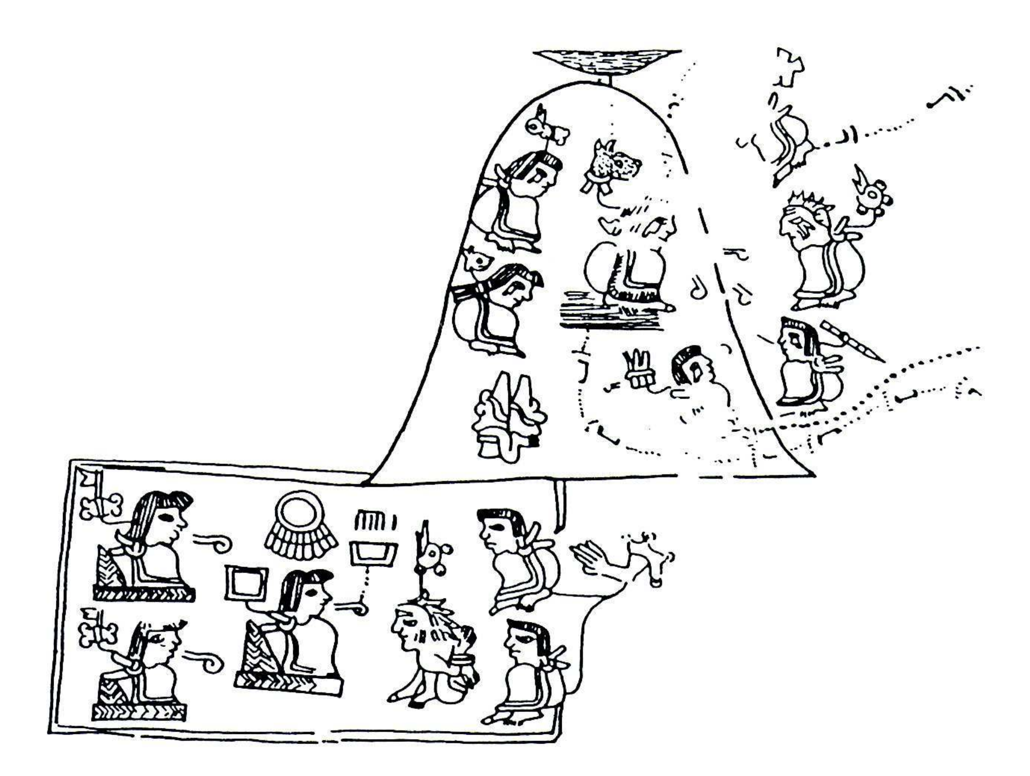
Códice Xolotl, lámina IX



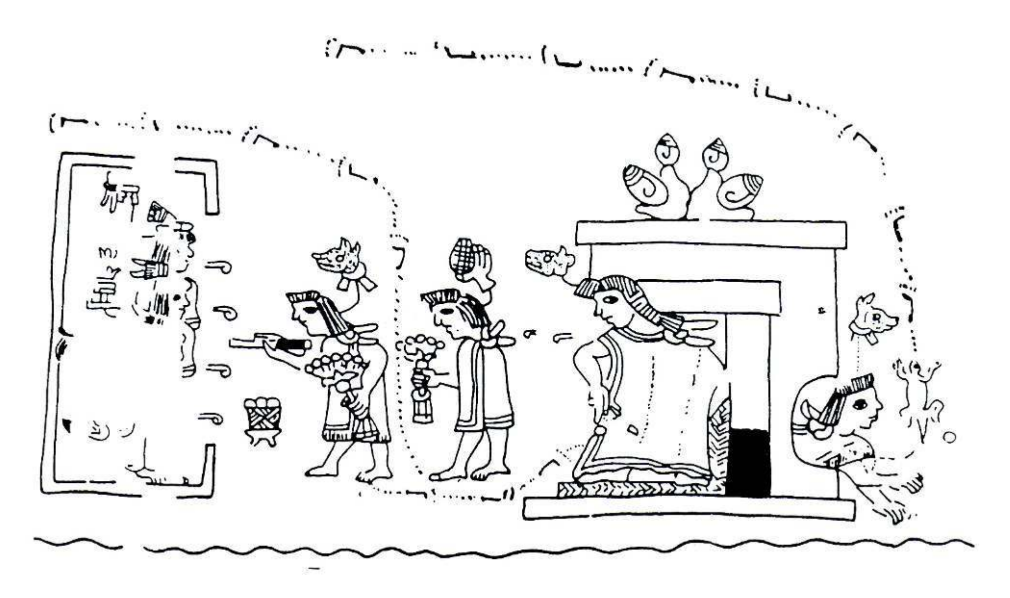
Códice Xolotl, lámina IX



Códice Xolotl, lámina IX



Códice Xolotl, lámina IX



Códice Xolotl, lámina IX





Tecuepohtzin Códice Ixtlilxochitl, f. 105r. y 107r. Quauhtlatzacuillotzin





Nezahualcóyotl Códice Ixtlixochitl, f. 106r y 108r Nezahualpilli

b) Primera visita a Maxtla

31 Esta heroización parece haber contaminado a otros muchos episodios de la juventud de Nezahualcóyotl. Así, cuando visita a Maxtla para conseguir la autorización de ver a Chimalpopoca encarcelado [escena 080 H del *Códice Xólotl*], lo que parece una visita común en el *Códice Xólotl* la presentan los cronistas (y sus informantes indígenas) como una hazaña más de Nezahualcóyotl que escapa a la muerte, incluso cuando nada corrobora pictográficamente las malas intenciones de Maxtla. "Y así se partió para México, en donde estaba preso su tío: y Maxtla por entonces no quiso matarlo, antes dio orden para que a la vuelta lo matasen".[32]

32 Torquemada ve ahí la protección del llamado Chachaton quien apadrina en algún modo a Nezahualcóyotl, asegurándose de las buenas intenciones de Maxtla antes de introducirle en su presencia: "debajo de su amparo iba seguro".[33] Incluso añade una súplica "suicidaria" de Nezahualcóyotl a Maxtla que de nuevo abunda en el sentido de las tradiciones populares presentándole como desafiando la muerte: "Porque para amenazarme de muerte sé que no te he dado ocasión; y sí he de morir sin ella vesme aquí, en tu presencia, *mátame o haz de mí lo que quisieres, porque no vengo a otra cosa sino a pedirte la muerte*".[34] En esta versión Nezahualcóyotl se ofrece voluntariamente en sacrificio, lo que desarmaría a Maxtla. Asimismo la *Historia Chichimeca* insiste después de esta visita en las dudas de Maxtla para saber en qué orden debe matar a los soberanos de Tenochtitlán, Tlatelolco y Tezcoco.[35]

d) Segunda visita

33 La segunda visita de Nezahualcóyotl a Maxtla gana en intensidad. Es, con la huida de Tezcoco, la única en incluir en el *Códice Xólotl* el glifo de la pata de venado interpretado como símbolo de huida que indicaría entonces un peligro para el joven príncipe. Nezahualcóyotl encuentra a Maxtla en compañía de mujeres. El tlatoani tepaneca le da la

espalda, negándose a recibirle [escena 080 H del *Códice Xólotl*]. Su actitud fue interpretada de diversos modos, según las versiones de los cronistas.

34 Para Torquemada se trata de una traición de Maxtla "el cual pensando ser buena la ocasión para darle muerte holgó de su venida y *fingiendo estar en la cama algo indispuesto*" manda a una de sus mujeres acometer a Nezahualcóyotl.[36] Éste sólo debe su salvación a su valor y astucia (disfraz):[37]

> "Y Chacha el recamarero le dijo en secreto *cómo el rey su señor había mandado matarle,* y aquella gente armada que había visto en el patio, la acababa de despachar para el efecto; que procurase de salirse y escapar con la vida, si hubiese lugar".[38]
> "Y la última vez, si no fuera tan venturoso, *casi tuvo el cuchillo, como dicen, al pescuezo,* pero valióle en que lo aposentaron en un jardín, que el aposento donde estaba era hecho de caña y carrizo, y así le fue fácil escapar con la vida".[39]

35 Este último detalle se inspira de otra escena del *Códice Xolótl* [080 K], pero ésta no nos dice cómo Nezahualcóyotl logró salir del palacio de Maxtla, al contrario de la famosa escena de Tezcoco; no se ve en ninguna parte a Nezahualcóyotl huyendo por la pared.[40] Parece que los relatos acolhuas suplieron poco a poco esta carencia y transformaron esta visita en otra *escena emblemática de la invencibilidad de Nezahualcóyotl*:

> "Y le mandó aposentar en el xácal o casa de paja [...] Y a esta ocasión estaba la plaza de Azcaputzalco cubierta de gentes, armados todos, unos con sus rodelas y macanas, y otros con sus lanzas, otros con sus arcos y flechas, como si Nezahualcóyotl estuviese en algún campo con mucha multitud de soldados para tanto negocio. Dicen los principales viejos que todo esto mandó hacer Maxtla, porque muchas veces lo había querido matar y nunca había podido con él, porque era muy animoso y atrevido, *y lo tenía por hombre invencible o encantado*".[41]

36 La exageración sobre la cantidad de soldados y la descripción detallada de sus armas sólo sirve para poner de relieve la superioridad de Nezahualcóyotl. Otro escrito anterior, con pretensión menos histórica que la *Historia Chichimeca,* el *Compendio* deja traslucirse ecos de un maravilloso relato popular: "Después que salió de este lugar en la plaza de la ciudad estaba un gran ejército de tepanecas por si escapara ir tras él y matarle, *porque le tenían por invisible*".[42]

37 Creencia que el relato de Torquemada repite, aun cuando a contrario, diciendo Maxtla: "cuanto y más que Nezahualcóyotl *no es invisible y como no se meta en el fuego, en el agua o debajo de la tierra,* habrá día en qué vengar [venga a?] nuestras manos y caerá en ellas".[43]

38 Los cronistas refieren aquí indudables tradiciones populares que convierten a Nezahualcóyotl en un nahual o un brujo. Generalmente sólo las evocan pero no las desarrollan, preocupados por preservar la dimensión histórica del rey tezcocano.[44] Contrastan con escenas explícitas del *Códice Xólotl.*

ENTRE HÉROE Y LEYENDA

39 Si podemos observar ciertos elementos heroicos o legendarios en el *Códice-Xólotl,* las tradiciones orales deformaron mucho más los acontecimientos. Las crónicas nos proporcionan así ecos de una historia menos oficial, reflejando tradiciones populares antiguas o artificios de cronistas coloniales que son obvias señales de heroicización.

Leyenda y heroicización

40 Varios episodios parecen adecuarse a patrones inmemoriales. Entre otros muchos, dos sobresalen: sus desdichas y su aspecto de soberano bueno.

a) Las desdichas de Nezahualcóyotl forman parte del proceso de heroicización:

41 La gran popularidad de Nezahualcóyotl se debe sin lugar a dudas a su juventud difícil, con la doble pérdida de su padre y de su reino, los intentos de asesinato y la errancia más o menos prolongada que experimentó: “Fue muy obedecido de sus vasallos, por las grandes persecuciones y trabajos que había tenido”.[45]

42 Se nota que los relatos conforman esa popularidad mostrando cómo Nezahualcóyotl compartió, al menos por un tiempo, la condición de los más humildes, lo que permitirá después describirle como sensible a su condición.[46] Así el episodio en que Nezahualcóyotl se refugia entre los otomíes nos parece ejemplar: a los tepanecas que les preguntan si han visto a Nezahualcóyotl contestan “pues siendo Nezahualcóyotl tan gran señor, no había de estar en aquel lugar de destierro sino en ciudades grandes y populosas”.[47] Recuerdo útil del abismo que separaba a la nobleza de las capas más pobres de la población, en este caso los otomíes, y que subraya al contrario que Nezahualcóyotl pasó por encima de estas barreras.

43 Esa misma intención parece estructurar otras variantes (Nezahualcóyotl refugiado en casa de tejedores de mantas de iztla o maguey, *i.e.* vestido de pobres). Asimismo el hecho de que Nezahualcóyotl caminara tan frecuentemente llamó la atención de cronistas porque parecía ir en contra del decoro reservado a los tlatohque prehispánicos. Torquemada trata de justificarlo con un paréntesis explicativo.[48]

44 Recordaremos que todo lo que atañe a la vida de Nezahualcóyotl después de su regreso en el trono tezcocano casi no conmueve ni interesa: los 42 años de su reinado (1428-1472) llaman menos la atención que los diez años de su “juventud” (1418-1428) bajo el yugo tepaneca. Las aventuras de este príncipe desdichado, perseguido, criado no se sabe cómo, corresponden del todo al esquema que, en el mundo, tanto place a la imaginación popular.

b) Figura del Buen Soberano:

45 El combate político que opone a Nezahualcóyotl con Maxtla parece ser, ya en el *Códice Xólotl,* una estructuración mítica de la Historia, entre dos reyes antitéticos, uno positivo, otro negativo, que encarnan el uno la Diké (Justicia) y el otro el Hubris (Desmesura).

46 ¿Cómo no reparar en que Maxtla encarna demasiado el modelo de rey entregado a Hubris? Basta con constatar los asesinatos que se le imputan (Tayatzin, presentado como heredero legítimo, Chimalpopo-ca, Tlacateotzin), su orgullo desaforado para el poder absoluto, sus sentencias inicuas (encarcelamiento de Chimalpopoca, humillación de los mexica), su violencia, su apetito sexual (mujeres de Chimalpopoca).[49] “Habían negádole la obediencia por sus tiranías y crueldades, y haberles muerto sus señores y queriendo forzarla a la reina mujer legítima del rey Itzcoatzin, sólo a fin de menospreciarles”.[50]

47 Maxtla aparece como un ser de puro orgullo y es de temer que las versiones de la guerra tepaneca estén estructuradas por este modelo o procedimiento de composición.

48 En contraste, Nezahualcóyotl aparece ya como la encarnación del soberano legítimo, respetuoso de la Diké, justo. La continuación de su reinado confirmará su respeto por la justicia (con las famosas 80 leyes que se le atribuyen). La vida de la ciudad florecerá en prosperidades sin fin, iniciando Tezcoco su edad de oro (*cf. Mapa Tlotzin* pl. 2, que vincula las representaciones de los mejores artesanos con el reinado de Nezahualcóyotl). Alva Ixtlilxóchitl en 1608 ya reparaba esa deformación de los relatos históricos, muy bien analizada al principio de su relación undécima: "Y así parece que quien quisiera pintar y hacer relación de un buen monarca, aunque bárbaro, de cuantos hubo en este nuevo mundo, no tenía que hacer más de poner delante la vida del rey Nezahualcóyotl, porque fue un dechado de buenos y excelentes príncipes, como en el discurso de su historia se podrán ver".[51]

49 Nos acercamos a los reyes justos y piadosos de la edad de oro griega que acaban por convertirse después de su muerte en demonios vigilando el ejercicio regular de la función real.

Demultiplicaciones y creaciones de las tradiciones orales: lo "maravilloso"

50 Las fuentes acolhuas no se contentaron con transcribir más o menos fielmente las escenas del *Códice Xólotl.* Muy pronto multiplicaron las hazañas de Nezahualcóyotl y su invencibilidad. Esta deriva parece ser la evolución natural de las tradiciones populares en cuanto se hallan desvinculadas de las fuentes pictográficas. ¿Acaso se debe limitar al periodo colonial y relacionarla con la pérdida de las tradiciones indígenas, siendo los soportes mnemotécnicos paulatinamente suplantados por el desarrollo de lo imaginario colectivo? ¿O acaso se trata de relatos prehispánicos ya constituidos? Es difícil pronunciarse. Pueden reflejar auténticas tradiciones populares indígenas (prehispánicas o coloniales) como corresponder a exageraciones o invenciones de cronistas coloniales. Dada la imposibilidad de distinguir entre esas etapas, se deben leer esas hazañas con cautela.

a) Demultiplicación artificial:

51 Si el *Códice Xólotl* constituye una referencia rigurosa, los cronistas dejan de seguirlo varias veces para añadir otras tradiciones históricas a la juventud de Nezahualcóyotl o para exagerar el alcance de sus hazañas. Sería imposible catalogar aquí todas las variantes e invenciones notorias que enriquecieron a la historiografía acolhua.

52 Simplemente a los años 1419-1426 que el *Códice Xólotl* no detalla o sobre los cuales se explaya muy poco (no hay escenas para los años 1421-1426),[52] se les añade múltiples tradiciones acolhuas nuevas. Los cronistas acolhuas parecen tratar de colmar en parte el vacío de estos ocho años en la vida de Nezahualcóyotl. Así, los primeros escritos de Alva Ixtlilxóchitl trasponen a los años 1420-1423 la errancia de Nezahualcóyotl atestiguada en 1428: "Y desde entonces Nezahualcoyotzin no se dejó ver sino de aquellos que él veía que eran leales vasallos, y siempre andaba armado y apercibido, y no dormía y comía en un lugar sino en diversas partes".[53]

53 Los relatos históricos parecen haber apreciado este aspecto de Nezahualcóyotl y multiplicado adrede sus hazañas. En la *Sumaria Relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España,* Alva Ixtlilxóchitl alude ya a seis episodios en los cuales Nezahualcóyotl

escapa de los tepanecas, mucho antes de su segunda huida en 1428.[54] “Fue otras dos o tres veces a la ciudad de Azcapotzalco y jamás pudo Maxtla quitarle la vida. [...] Otras dos veces escapó de manos de enemigos dentro de la ciudad de Tezcuco”.[55] “El cual se escapó otras cinco veces de sus enemigos hasta que llegó en Tlaxcalan”.[56]

54 No consignados por el *Códice Xólotl* tales episodios (a veces nunca precisados por Alva Ixtlilxóchitl) sirven para exaltar su valor y su persecución. Pero no parecen tener ningún valor histórico y son meros artificios de cronistas. Constituyen la figura de un Nezahualcóyotl sagaz, otra derivación heroica.

b) Tentativas de asesinato por parte de Tezozomoc:

55 Los *Anales de Cuauhtitlan* son los únicos en recordar esta obsesión de Tezozomoc a finales de su reinado, cuando convoca varias veces a Coyohua para encargarle de asesinar a Nezahualcóyotl: “Y ve aquí la flecha: métesela en el pescuezo, o entrégale los compañones: cuando amanezca, tal vez sin motivo se le atravesó el bocado en el gaznate durante el sueño”.[57] Coyohua hace juego doble: mientras no se niega y hace esperar al tirano tepaneca avisa a Nezahualcóyotl y lo protege. Tezozomoc se ve así burlado por un acolhua, según el esquema de las entrevistas de Nezahualcóyotl con Maxtla. Duplicación más bien literaria que histórica, pero antigua como lo indicarían la estructuración repetitiva del relato, típica de tradiciones orales.

56 Tezozomoc incita por segunda vez a Coyohua a matar a su protegido: “Coyohua, que sus compañeros jueguen con él; que pasen el río por alguna parte y le tiren coces; sin propósito se habrá caído al agua. O que jueguen con él en una azotea”.[58]

57 La tercera vez se aparenta a una maquinación, pero su descripción resulta incompleta. Coyohua lleva a Nezahualcóyotl a Azcapotzalco pero hace fracasar el intento de asesinato combinado por Tezozomoc: “Y así que le acompañó y fué a saludar a Teçoçomoctli, fué a poner a Neçahualcoyotzin donde había de morir [...] y como ya era de noche, en cuanto se fueron, Coyohua se despidió de Neçahualcoyotzin, diciéndole: “Neçahualcoyotl, hijo mío, ya sé qué hora vendré a ponerte en libertad.”[59]

58 Desgraciadamente el relato se interrumpe ahí. Parece que en la construcción de este relato la historiografía acolhua aplicó al reinado de Tezozomoc las hazañas que corresponden al de Maxtla, es decir el tópico de Nezahualcóyotl que escapa varias veces a las ambiciones mortíferas del rey de Azcapotzalco. Parece también que se transfirió al personaje de Coyohua la astucia de que hará alarde más tarde Nezahualcóyotl en el *Códice Xólotl.* Detalle único que indicaría la antigüedad de esta versión en la cual el personaje principal o héroe no es Nezahualcóyotl sino su ayo.

c) Convite de Yancuiltzin:

59 Muy revelador es el episodio, apócrifo, del convite de Yancuiltzin, al que Nezahualcóyotl manda a un sosia quien muere en su lugar.[60] Episodio novelado ausente del *Códice Xólotl* y de Torquemada pero cuyas intenciones son evidentes. Describiendo el asombro de los tepanecas al ver a Nezahualcóyotl todavía vivo cuando llevan la cabeza de su doble a Itzcoatl, este relato recuerda una creencia popular aparentemente muy arraigada en el inconsciente colectivo acolhua: “Se quedaron espantados los mensajeros y admirados de verlo vivo, y conocido en ellos la admiración, *el príncipe les dijo que no se cansasen en pretenderle la muerte, porque los dioses le habían hecho inmortal*”.[61]

60 Es de notar que Alva Ixtlilxóchitl escogió esta versión popular para su obra definitiva,[62] quizás porque el discurso indirecto contribuye a neutralizar la creencia popular en la inmortalidad de Nezahualcóyotl: "*Nezahualcoyotzin les dijo que no se cansasen de balde, que no le matarían por ninguna vía ni manera,* y que él sí los destruiría, especialmente al rey Maxtla y a todos sus secuaces, y por ponerles más temor *les dijo que era inmortal, que no podía morir porque sus dioses le habían dado aquella gracia*".[63]

61 No cabe duda de que, bajo apariencia de historiador serio, Ixtlilxóchitl repite aquí creencias populares injertadas en la gesta de Nezahualcóyotl.

62 La estructura del episodio recuerda a otro, también apócrifo, el de Nezahualcóyotl preso en Chalco y sentenciado a muerte: sólo escapa gracias a Quetzalmazatzin *quien cambia sus vestidos y muere en su lugar.*[64] Este episodio mezcla varias tradiciones orales prehispánicas, imposibles de detallar aquí. En ambos casos el tema del sacrificio de un doble, típico de las derivaciones legendarias, estructura el relato.

63 Ambos episodios son tanto más interesantes cuando que ya no se refieren a la niñez de Nezahualcóyotl, sino a la parte de su vida más detallada por el *Códice Xólotl:* su juventud, poco antes de que reconquiste la provincia acolhua. La ausencia de esas escenas en el *Códice Xólotl* señalaría las derivaciones legendarias del ciclo histórico oficial.

d) Errancia de Nezahualcóyotl:

64 No podemos detallar todos los episodios que tienen que ver con la huida de Nezahualcóyotl de Tezcoco y los preparativos de reconquista de su reino por ser tan numerosos, notablemente preservados por el *Códice Xólotl*[65] y ya en parte olvidados en el momento de la redacción de las obras de Alva Ixtlilxóchitl. Se notan en ellos las mismas variaciones que anteriormente, entre las escenas del *Códice Xólotl y* las invenciones que se deben a tradiciones que van hasta añadir una intervención divina.

65 Torquemada ve sistemáticamente en la errancia de Nezahualcóyotl pruebas de su valor y de su astucia.[66] Después de la famosa huida por una pared horadada detrás de su trono[67] [escena 090 L] siguen el episodio de Nezahualcóyotl escondido por sus vasallos debajo de un montón de chía [escena 090 F?],[68] hospedado por varias personas, no denunciado por otras[69] [escenas 090 A y B] etcétera. Lo maravilloso está casi ausente, los detalles muy precisos del *Códice Xólotl* permiten a la historia acolhua prescindir de los relatos legendarios y acercarse al Nezahualcóyotl histórico.

66 Sin embargo se añadieron tradiciones orales a ciertas escenas. Así, Nezahualcóyotl, refugiado en Coatlan o Cohuatitlan, está representado lavándose, pero no hay ninguna huella de su escondite bajo un montón de ixtle o hilos de maguey.[70] Tampoco hay representación pictográfica de cuando Nezahualcóyotl se refugia en el interior de un huehuetl gracias a la ayuda de otomíes.[71] Pero estos episodios siguen siendo muy concretos, aunque no desprovistos de valores simbólicos. El único elemento maravilloso que aparezca en este periodo es el rapto divino de Huitzilihuitl.

67 El *Códice Xólotl* detalla cómo el viejo Huitzilihuitl, cómplice de Nezahualcóyotl, fue capturado y verosímilmente torturado por los tepanecas y sus colaboradores acolhuas. Alva Ixtlilxóchitl refiere una tradición original que añade un desenlace feliz:

> El cual le mandó dar tormentos de cordeles para que el viejo descubriese en dónde estaba su discípulo Nezahualcóyotl; y viendo que no quería confesar, lo mandó sacrificar en un templo del ídolo Camaxtla que allí cerca estaba, y habiéndolo llevado encima de su templo para el efecto referido, se levantó una gran borrasca y

viento que comenzó a arrancar algunos árboles y destechar las casas [*sic*], el cual a las vueltas se llevó al referido viejo, y a un gran techo de allí fue a echar, de manera que dos hijos que tenía y estaban con el cuidado desde lejos mirando en lo que había de parar, lo llevaron a esconder en donde lo curaron.[72]

68 La escena del *Códice Xólotl* representa al viejo Huitzilihuitl que comparece ante los tepanecas sin manta y con los brazos torcidos y atados en la espalda, quizás para señalar que fue torturado. Pero no hay ningún elemento gráfico que recuerde el viento divino. Torquemada se limita a una versión desprovista de lo maravilloso.[73] Parece inscribirse en un ciclo histórico acolhua muy particular en el que Huitzilihuitl desempeña papeles preponderantes.

69 Varios ciclos legendarios tradicionales se pueden identificar, por no tener equivalentes en las escenas del *Códice Xólotl.* Son difíciles de atribuir, siendo unos de carácter antiguo (el ciclo de Coyohua), otros coloniales. Unos corresponden a los informantes indígenas, otros son meras invenciones o exageraciones de cronistas tardíos (errancias múltiples sin precisiones). Pero la mayor parte son de carácter nítidamente legendario, con un Nezahualcóyotl protegido por los dioses o invencible.

INMORTALIDAD Y DIVINIZACIÓN

Protección divina

70 La protección divina sólo era indirecta en el caso del episodio de Huitzilihuitl (y es por eso por lo que Alva Ixtlilxóchitl no la censuró) o nunca expresada en los episodios relatados por Alva Ixtlilxóchitl, pero subyacente. Otras crónicas revelan que la imaginación popular la extendió muy pronto al propio Nezahualcóyotl. Pero los historiadores acolhuas coloniales, preocupados por preservar la dimensión histórica de Nezahualcóyotl, parecen haber aminorado o incluso censurado estos aspectos.

a) Rapto divino cuando su transferencia a México:

71 Este episodio no figura en el *Códice Xólotl,* que se extiende muy poco sobre el “rescate” del joven Nezahualcóyotl cuando la conquista de Tezcoco por los tepanecas en 1418. Frente a esta carencia pictográfica, se desarrollaron tradiciones orales diversas entre las cuales la de los *Anales de Cuauhtitlan* es la más precisa.

Por estar jugando Neçahualcoyotzin, se cayó en el agua; y diz que se metieron los diablos a sacarlo y le llevaron a lo alto de Poyauhtécatl, para que allá hiciera penitencia. Y se decía que allá *le refregaron con agua divina y cosa chamuscada* y que así le hablaron: “Tú serás a quien hagamos la merced de que la ciudad caiga en tus manos”. Después le trajeron los diablos al mismo lugar adonde fueron a tomarle y de donde le sacaron. Luego salió acá Neçahualcoyotzin y cuando Itzcohuatzin le vió mucho se asombró de que hubiera escapado.[74]

72 Es impresionante constatar hasta qué punto este episodio entra en los esquemas universales de los mitos históricos: la debilidad inicial del héroe (perseguido, huérfano) la suplen poderes tutelares (tlalohques?) que le permiten cumplir con su tarea sobrehumana, en este caso el derrumbe del imperio tepaneca que acaba con una época e inaugura otra en la que vivieron los tlamatinime acolhuas.

73 La unción divina bien corresponde a una predestinación guerrera: el texto náhuatl habla de *atlachimoltica* i.e. *atltlachinolli,* designación simbólica de la guerra. Es como instrumento

esencial de la caída de Azcapotzalco como Nezahualcóyotl está así "divinizado". Esta intervención divina en un episodio que interrumpe un relato histórico muy riguroso, contando cómo los mexicas lograron salvar al joven Nezahualcóyotl de los tepanecas (envío de una canoa, recuerdo muy preciso de los lugares en donde se le escondió antes de ser recobrado, lista de los que participaron a este rescate: 10 mexica y 4 acolhua), y luego cómo Coyohua consiguió que Tezozomoc le perdonara la vida (embajadas y educación militar del joven Nezahualcóyotl: su primer preso, etcétera).

74 Este paréntesis en el que se adentra lo maravilloso, lo rige un fundamental "dizque" que parece indicar la transcripción de una tradición oral popular. Sin embargo, el redactor nahuatl la juzgó lo suficiente interesante como para no desecharla: así, la imagen histórica de Nezahualcóyotl se modifica sensiblemente, puesto que todo lo que le acontecerá a continuación (sólo estamos en 1418) estará regido por la protección divina que disfruta. Lo confirman otros detalles de su gesta, en particular su aparente invencibilidad.

b) Protección divina:

75 El relato de los *Anales de Cuauhtitlan* refiere la visita de Nezahualcóyotl a Tezozomoc para ofrecerle su primer cautivo de guerra (una mujer). Después de muchas recriminaciones, éste le concede parte del tributo: "Luego vino Neçahualcoyotzin a México; ya no se detuvo. Le llamó Itzcoatzin y dijo: Neçahualcóyotl, *ha usado de misericordia contigo el sol y dios de la tierra;* mas vete yendo a Acolhuacan y gobierna a tu pueblo".[75]

76 Esta protección divina aparece también en los relatos de Alva Ixtlilxóchitl, aunque bajo una forma más transculturizada: "Sus adivinos le respondieron que hallaban en su signo, que tres veces si se daba maña, había de escapar de sus enemigos, y que si no, había de morir a la una de las tres, y que era ya llegado el tiempo, y que fuese y entrase a ver al tirano [Maxtla] en ciertas horas señaladas, que ellos hallaban eran en su favor".[76]

77 Torquemada mienta una recomendación de Tezozomoc fundamental porque va a regir el conjunto de las visitas de Nezahualcóyotl, y proveer una explicación racional a su invencibilidad:

> Por lo cual os mando que lo matéis en la mejor ocasión que pareciere y mientras más presto le diéredes muerte, tanto más ahina quedaréis seguros de enemigo tan cruel; *pero esto sea en secreto y de manera que él no entienda ni sepa de su muerte.* Y ésta fue la causa porque tantas veces, como después lo hubieron a las manos, nunca le dieron, ni pudieron dar la muerte; porque el mancebo siempre vivía sobre aviso y el guardaba de que lo cogiesen descuidado; y ellos no podían matarle, según el engaño de sus falsos adivinos, si no era estando inocente de su muerte y traición, con que se le ordenaba.[77]

78 Parece tratarse en algún modo de cierta invencibilidad condicional, determinada, no por las divinidades protectoras de Nezahualcóyotl, sino por los adivinos tepanecas. Ya hemos visto cómo se había forjado una creencia popular mucho menos "racional" con la idea de un Nezahualcóyotl invencible. Habría entonces cierta censura, por parte de Torquemada o Alva Ixtlilxóchitl, para no mentar las derivaciones de la imaginación popular.

Divinización de Nezahualcóyotl

79 Desde la protección divina hasta la divinización sólo hay un paso, pronto franqueado por ciertas fuentes acolhuas, pero ahí también denunciado y criticado por Alva Ixtlilxóchitl.

a) Nacimiento

80 Contrariamente a Nezahualpilli,[78] ningún relato menciona un nacimiento semi-divino de Nezahualcóyotl. Observaremos sin embargo cómo Alva Ixtlilxóchitl logra incorporar ciertas consideraciones para señalar este evento y sacarlo de lo ordinario:

> El príncipe Nezahualcoyotzin nació en el año de 1402 de la encarnación de Cristo nuestro señor, a veinte y ocho del mes de abril, en el año que llaman ce tochtli y en el signo y día que llaman ce mazatl, y al postrero del mes de tocoztzintlan, y fue muy notado su nacimiento de los astrólogos y adivinos de aquel tiempo, y fue por la mañana al salir el sol, con gran gusto de su padre.[79]

81 Este último detalle el *Códice Xólotl* a veces es capaz de precisarlo. Pero en este caso el día de nacimiento de Nezahualcóyotl no aparece en él (escena 060 F). Figura en el *Códice en Cruz* (lámina I), pero sin ningún detalle adicional en cuanto al alba. Uno puede entonces preguntarse si esta añadidura no tiende a heroicizar a Nezahualcóyotl desde su mero nacimiento, haciéndolo entrar así en la categoría de los héroes clásicos. En este entonces habría injerto de un imaginario occidental, y cabe notar cómo Alva Ixtlilxóchitl logra así traspasar poco a poco a Nezahualcóyotl de la condición de nahual a la de héroe tipo griego.

82 Sin embargo, la ausencia de cualquier nacimiento divino o milagroso traduce un notable trabajo de vigilancia por parte de los historiadores acolhuas para preservar la imagen histórica de su antiguo rey. Es el único episodio de su vida que está vacío de cualquier consideración sobrenatural, quizás porque sólo se trata escasamente o porque Alva Ixtlilxóchitl prefirió censurarlo.

b) Muerte e inmortalidad:

83 Nezahualcóyotl no desapareció en la muerte y el olvido. Se conservó su memoria, como lo atestiguan los múltiples cantos tradicionales en náhuatl. En esas tradiciones prehispánicas parece ya acceder a cierta inmortalidad.

84 El canto de Cacamatzin en los *Romances de los Señores de la Nueva España* alude a Huehuetitlan, el lugar de los tambores y se interroga sobre el destino de los reyes de Tezcoco después de la muerte:

> Y sólo digo yo,
> Cacamatzin:
> Hago recuerdo
> Yo sólo digo
> yo, Cacamatzin,
> ahora sólo me acuerdo
> del rey Nezahualpilli
> ¿ Acaso se ven
> y conversan juntos
> él y Nezahualcóyotl
> al lado de los tambores
> Yo de ellos hago recuerdo[7980]
> del señor Nezahualpilli.
> ¿Acaso allá se ven,
> acaso allá dialogan
> él y Nezahualcóyotl
> en el lugar de los atabales?
> Yo de ellos ahora me acuerdo,[81]

85 Ese Huehuetitlan aparece nuevamente en otro canto mucho más sereno:

> Auh ca ya quincaqui
> in Xochincuauhdi in huehuetitlan
> Itech nemi, nemi
> ye quetzalquecholtototl:
> ipan mochiuhtinemi ooo
> in Nezahualcoyotzin
> in xochicuicuicantinemi
> xochitl a in paqui.
> Co ailili co ailili lili o Huya Ohuaya
> Ye no ceppa ya cuica
> no ya hual aciz
> no ya moyecoya toxochiuh tocuic Iyoa
> yya oayye yye ayya yyohuiya[82]
> Pero las oye ya
> El Árbol Florido junto
> al tambor:
> junto a él vive, vive,
> un Ave de plumaje precioso
> rojo
> en éste anda convertido
> Nezahualcoyotzin:
> anda cantando muchos cantos
> floridos in
> se alegra con las flores.
> También canta una vez más,
> también vendrá acá
> de donde se crean nuestras
> flores, nuestros cantos.

86 Nezahualcóyotl participa entonces de cierta forma de inmortalidad: la que se reserva a los guerreros aztecas.[83] Inmortalidad que no tiene nada excepcional, dado que se concede a la casta militar entera y no sólo a unas cuantas personas. Se acerca a la concepción azteca de una dicha eterna para los que hallaron la muerte aristocrática del guerrero, aun cuando Nezahualcóyotl no murió en el combate, pero fue gran jefe de guerra.

87 Esa "reencarnación" bajo apariencia de ave cantando en el árbol florido de la cofradía de los poetas no podrá resistir la transculturación del siglo XVI. La inmortalidad de Nezahualcóyotl va a heroicizarle y divinizarlo.

c) Muerte escondida y leyendas

88 Un detalle relativo a los funerales de Nezahualcóyotl relata sus instrucciones para ocultar su muerte por motivos geopolíticos: "Y que después de muerto nadie llorase ni hiciese sentimiento, sino que antes todos se holgasen y mostrasen grande ánimo y valor, porque los señores y embajadores no hallasen en ellos poco ánimo y cobardía".[84]

89 Eso se convierte en ciertas crónicas acolhuas, mencionadas por Torquemada, en la ocultación de su muerte: "Y aun debéis encubrir mi muerte y fingir que vivo y cuando más no podáis encubrirla, *decid que me he ido a partes secretas que no sabéis,* de cuya ida no habéis entendido nada, porque esta duda los tendrá con freno para no desmandarse".[85]

> Detalle que parece tratar de proporcionar una explicación racional que oponer a las creencias populares difundidas a finales del siglo XVI:
> Y muchos vinieron a la corte a dar el pésame de ella [su muerte], la cual siempre les

> fue negada; y a los que preguntaban por el rey difunto se les decía que luego que hizo elección de rey se fue a partes que nunca más de él supieron; [...] *De aquí tomaron motivo los del común y gente popular de entender que se había trasladado de esta vida mortal a la inmortal y compañía de los dioses.* Mentira necia y digna de gente que no conoce a Dios ni se rige por sus leyes.[86]

90 Alva Ixtlilxóchitl, que conocía la obra de Torquemada por utilizarla repetidas veces, no menciona esas creencias populares cuando relata la muerte de Nezahualcóyotl, esforzándose por preservar así la figura histórica de su antepasado. Ya hemos señalado cómo repetía esas creencias populares, neutralizadas en su relato, en el convite de Yancuiltzin.

d) Divinización popular

91 Otras fuentes atestiguan esa semidivinización con el acceso al mundo de los dioses y a la inmortalidad. Constituye de algún modo el umbral entre el punto culminante de su ascensión heroica y la inmortalidad.

92 La *Historia Chichimeca,* explicitando el sueño de Tezozomoc, añade otro detalle, indiscutiblemente nahuatl, a las figuras del águila y del jaguar: "Se metía dentro de las aguas, y lo mismo hacía dentro de las montañas y sierras convirtiéndose en *corazón de ellas;* había de recobrar el imperio [...] y ser señor de él: que eso significaba el convertirse en *corazón de las aguas, tierras y montañas*."[87]

93 ¿Acaso se trata de una simple figura retórica como las de los Huehuetlatolli?[88] ¿O de una asimilación indirecta de Nezahualcóyotl a Tepeyollotl, divinidad del panteón azteca?[89] En todo caso refleja ciertas derivaciones de la mentalidad indígena. Si las relacionamos con otras creencias mencionadas en las visitas a Maxtla (invencibilidad), Nezahualcóyotl se asemeja a un hombre-dios o nahual.

94 Esas creencias asoman nuevamente en la *Sumaria Relación* a propósito de Topiltzin [Quetzalcoatl]:

> Este rey, dicen muchos indios, que está todavía en Xicco, y no se fue a Tlapalan, con Nezahualcoyotzin y Nezahualpiltzintli, reyes de Tezcuco, sus descendientes, y Moquihuitzin de Tlatelulco, porque fueron los más valerosos y de grandes hazañas que cuantos reyes han tenido los tultecas y chichimecos, y otras trescientas fábulas que aun todavía corren, que *han de salir de allí en algún tiempo* [...][90]

95 Xicco es la cueva en la que Topiltzin se habría refugiado para escapar a sus enemigos.[991] Nezahualcóyotl comparte así una morada divina de Quetzalcoatl. Parece que las creencias populares acolhuas desarrollaron así un mito cercano al del Inca, cuyo regreso mesiánico esperaron los indios quechuas. Nezahualcóyotl y Nezahualpilli figuran con Topiltzin muy probablemente como modelos de soberanos justos y buenos, a los cuales aspiraban los indios acolhuas "huérfanos" durante la Colonia

96 La *Sumaria Relación* refiere creencias populares aún más explícitas: "Y lo tenía [Maxtla] por hombre invencible o encantado, y por eso *muchos naturales viejos decían que Nezahualcoyotzin descendía de los mayores dioses del mundo, y que así lo tenían por inmortal,* y no se engañaban en lo que era *decir que descendía de sus dioses* [...]".[92]

97 Esta vez a la inmortalidad de Nezahualcóyotl se añade una ascendencia divina, punto sobre el cual la construcción del mito tropezaba todavía debido a las genealogías notablemente preservadas del *Códice Xólotl.* Es entonces fuera de los últimos círculos eruditos en los cuales se preservaba todavía la memoria histórica indígena, donde se da el

paso de la heroicización hasta la mitificación. Pero esas versiones populares no fueron transcritas en detalle por los cronistas de principios del siglo XVII quienes sólo aluden a ellas para condenarlas.

Inclusión y divinización

98 Ahí surge entonces el problema que plantea la destrucción del retrato de Nezahualcóyotl esculpido en el cerro Tetzcutzinco. ¿Acaso es fanatismo religioso, que fue demasiado lejos en la erradicación del paganismo confundiendo voluntariamente memoria histórica y religión? ¿O habrá cierta veracidad en las afirmaciones de los religiosos que atestiguan un culto de Nezahualcóyotl?

a) Retrato real

99 Los *Títulos de Tetzcotzinco* recuerdan cómo Nezahualcóyotl mandó que se esculpiera su retrato en el cerro, bajo forma de *quetzalcuetlachtli* (lobo emplumado?):

> Y en la ladera del cerro llamado Tetzcotzinco, allí pintaron su retrato, como era su cara, y al lado en la piedra, algo así como un *quetzalcuetlachtli*, sus artesanos pintaron, o esculpieron, bajo orden de Nezahualcoyotzin, con lo que estaba representado de manera que pudieran verlo, sus hijos, sus nietos y todos.[93]

100 El *Proceso Inquisitorial del cacique de Tetzcoco don Carlos Ometochtzin (Chichimecatecotl)*, detalla en 1539 una diligencia en Tetzcucinco para destruir los numerosos ídolos que allá se hallaban:

> E después de lo suso dicho [Cerro Tlaloc], en siete días del mes de Julio del dicho año [...] fué a la sierra que se dice Tezcucingo, *en la cual había muchas figuras de ídolos esculpidas en las peñas*, a las cuales su Señoría mandó deshacerles las figuras y quebrallas, y a las que no se pudiesen quebrallas, que les diesen fuego, para que después de quemarlas se pudiesen quebrar y deshacer; [...] *de manera que no quedase memoria de ellos.*[94]

101 Es difícil distinguir en este texto lo que podría referirse a un culto eventual de Nezahualcóyotl por motivo de la presencia de varios templos en Tetzcutzinco (*cf.* los bajorrelieves de Tlaloc o Xilonen todavía visibles,[95] sin hablar de una estatua de Cinteotl recién descubierta por la arqueóloga Marta Patricia Hernández).[96] La descripción del Tetzcucinco en el capítulo 42 de la *Historia Chichimeca* calla esos templos para sólo detallar los jardines y los elementos históricos, pero al mandar esculpir su retrato en la roca de tal cerro, Nezahualcóyotl mezclaba ya su imagen con la de esas deidades ubicadas en la parte superior, por encima de los palacios. Se podría discutir y analizar más esa intención. Simplemente remitiría a la costumbre muy difundida de deificar a los gobernantes sobresalientes, en tal caso decidida por Nezahualcóyotl poco antes de morir.

b) ¿Culto?

102 Existe un testimonio más tardío y mucho más explícito: el de fray Agustín Dávila Padilla. En el capítulo 81 de su *Historia de la Fundación y Discurso de la Provincia de Santiago de México, de la orden de predicadores* (1596), relata la lucha contra un culto a Nezahualcóyotl:[97]

> A una legua del pueblo [Tepetlaoztoc] se vee oy con estraña Magestad el puesto que tenia el demonio tiranizado para su honra. Es un cerro que se llama Tezcuçingo, donde el gran poder de los Reyes de Tezcu-co se avia singularizado en servicio del

> demonio. En lo mas alto deste cerro *estaba el famoso ídolo que llamavan Zaualcoittl* [Nezahualcóyotl][98]

103 Trata de distinguir el rey histórico del demonio para justificar tal destrucción. Pero su testimonio permite entender parte del estatuto del que gozaba Nezahualcóyotl a finales del siglo XVI en la población indígena:

> *Esta figura representava a un Indio grande ayunador, a quien tuvieron por santo:* y fingiendo luego el demonio figura deste animal, se les aparecio, diziendo que era el ayunador: y assi le dieron el nombre que significa lo uno y lo otro.[...] *y tomó muy a pechos desterrar la memoria deste ídolo, que en algunos estava muy entrañada en la voluntad.*[99]

104 Para este religioso no hay ninguna ambigüedad: el retrato real del Tetzcutzinco es un ídolo. Queda por determinar si su descripción remite a la realidad popular indígena o a una clasificación intelectual cómoda de los franciscanos. La palabra tan consabida de ídolo fue etiqueta fácil para rechazar lo distinto al culto católico y justificar la conquista de México.[100] Quizás todavía es típica para finales del siglo XVI de esa lucha contra el paganismo indígena.

105 Al parecer los franciscanos confunden aquí idolatría y memoria histórica. Se olvida demasiado a menudo el estatuto semidivino concedido a los tlatohque por su función de representantes de Tezcatlipoca, Huitzilopochtli o Quetzalcoatl. Las fuentes acolhuas confirman la gran veneración de los tezcocanos para con sus reyes, por ejemplo con la conservación de múltiples objetos suyos (vestidos, armas, tambor, etcétera) como reliquias. Hernández que visitó Tezcoco y redactó en ella parte de su obra científica entre 1571 y 1577, señala esa veneración, unos cincuenta años después de la conquista, a propósito de objetos que pertenecieron a Nezahualcóyotl: "Su estatua, su escudo, banderas, trompetas, flautas, armas y otros ornamentos que acostumbraba usar tanto en la guerra como en los bailes públicos y que encontramos preservados con grandísimo respeto religioso, con el atabal con el que daba la señal de la acometida".[101]

106 No significa que la aristocracia colonial tezcocana haya divinizado a su ancestro, pero ese profundo respeto histórico, mantenido por una élite consciente de su identidad, puede correr paralelo con ciertas creencias populares mucho menos racionales.

107 La deificación de los gobernantes era un proceso común bastante difundido en el ámbito prehispánico.[102] Nezahualcóyotl habría empezado —en las creencias populares sobre todo— por adentrarse en este proceso. Así Sahagún recuerda la existencia de un rito cuadrienal al dios Acolmiztli.[103] Se trata de un antiguo personaje histórico importante de la provincia acolhua,[104] que pasó, en un periodo indeterminado, del estatuto de señor chichimeca al de divinidad secundaria pero reverenciada. Nezahualcóyotl también llevaba este nombre pero la coincidencia es interesante.[105] Podríamos ver ahí una prefiguración de lo que hubiera podido volverse un culto a Nezahualcóyotl. Así, muchos aspectos que relacionan a Nezahualcóyotl con Tezcatlipoca podrían cobrar valor. Pero esto queda por estudiar, sólo remitiremos a la aserción fundamental del *Codex Chimalpahin* de que los descendientes de Nezahualcóyotl sólo son su imagen, recurriendo al concepto de *ixiptla* que relaciona a los sacrificados con los dioses prehispánicos.[106]

108 La persistencia de ritos contemporáneos en la cumbre del Tetzcutzinco (ofrendas de flores, velas en los años 1981, destrucción de cruces católicas en 1990, etcétera), podría traducir el asombroso arraigamiento de un culto popular de Nezahualcóyotl muy probablemente vinculado al último lugar de memoria que conserve huellas de él (todavía

se localiza su retrato mutilado). Puede confundirse con el habitual culto a los cerros. Este campo de investigación merecería una atención detallada, y no sólo unas escasas líneas.

EPÍLOGO

109 Así entre el Nezahualcóyotl histórico, pronto heroicizado ("Pero ¿por qué paso en silencio los hechos heroicos y humanos de este varón?"),[107] el representado en el *Códice Xólotl,* las invenciones de las tradiciones orales y el culto popular que parece haberse iniciado, el abanico de las representaciones resulta muy amplio. Su riqueza subraya la importancia del rey de Tezcoco en la historia indígena prehispánica y colonial y provee amplia materia para acercarnos a la mentalidad indígena y colonial.

110 Para ser completo también se debería añadir las deformaciones coloniales encaminadas a convertirlo en un rey pre-cristiano monoteísta. Alva Ixtlilxóchitl fue su máximo exponente[108] a falta de inventarlas. Conocieron un éxito incontestable, que todavía perdura a finales del siglo xx. Para mayores detalles remitimos a nuestros estudios sobre el tema.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

BARLOW, Mac Affe, "The Titles of Tetzcotzinco (Santa María Nativitas)", *Tlalocan* 2 (2), México, 1946, p. 110-127.

BAUDOT, Georges, "Nezahualcóyotl, príncipe providencial", *Estudios de Cultura Náhuatl* 25, 1995, p. 17-28.

—, "Sentido de la literatura histórica para la transculturación en el siglo XVI: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl", en *México y los albores del discurso colonial,* 1996, p. 267-282.

BIERHORST, John, *History and Mythology of the Aztec: the Codex Chimalpopoca,* Tucson, University of Arizona Press, 1992.

Codex Chimalpahin, Norman, University of Oklahoma Press, vol. 2, 1997, edición y traducción de Arthur J. Anderson y Susan Schroeder.

Códice Xólotl, cf. DIBBLE, 1980; *cf.* THOUVENOT.

DÁVILA PADILLA, Agustín, *Historia de la Fundación y Discurso de la Provincia de Santiago de México, de la orden de predicadores,* México.

DIBBLE, Charles, *Códice Xólotl.* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1980 (Serie Amoxtli, n. 1).

— y Arthur ANDERSON, *Florentine Codex. General History of the Things of the New Spain,* Santa Fe (New Mexico), School of American Research and University of Utah, 1950-1969, 12 v.

GARIBAY, Ángel María, *Poesía Náhuatl,* México, UNAM, 1993, 3 v.

GRAULICH, Michel, *Montezuma,* Paris, Fayard, 1994.

GRUZINSKI, Serge, *La guerre des images,* Paris, Fayard, 1990.

HERNÁNDEZ, Francisco, *Antigüedades de la Nueva España,* Madrid, Historia 16, 1986 (Crónicas de América 28).

HERNÁNDEZ MENDOZA, Martha Patricia, *Informe de los trabajos de mantenimiento y conservación de la zona arqueológica de Texcutzingo. Temporada marzo-julio de 1992.* México, INAH, 1992.

IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *Obras Históricas,* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1977 *Anales de Cuauhtitlan* en *Códice Chimalpopoca,* traducción de P. F. Velázquez, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992 (reed. 1975).

JOHANSSON, Patrick, *La palabra de los aztecas,* México, Trillas, 1993.

—, "Imagen y narratividad en el Códice Xólotl", *Códices y Documentos sobre México. Segundo Simposio,* México, INAH, 1997, vol. 1, p. 443-474.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *El destino de la palabra,* México, FCE, 1996.

LESBRE, Patrick, "Oublis et censures de l'historiographie acolhua coloniale: Nezahualcóyotl", *Caravelle,* 71, Toulouse, juin 1999.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Augurios y abusiones,* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969.

—, Hombre-dios, religión y política en el mundo náhuatl, México, UNAM, 1989.

Mappe Tlotzin, Ms. *Mexicain* 373 de la Biliothèque Nationale de Paris, en Aubin, J.M.A., *Memoires sur la pinture didactique et l'ecriture figurative des anciens mexicains,* Parils, Imprimerie Nationale, 1885, pl. 1,2 et 3.

MARTÍNEZ, José Luis, *Nezahualcóyotl, vida y obra,* México, FCE, 1972.

MONTES DE OCA NAVAS, Elvia, "Nezahualcóyod, su vida, su lugar y su tiempo (estudio bibliográfico)", *Castálida,* año III, n. 8, México, 1997; *Nezahualcóyotl en la cultura mexicana,* p. 64-73.

OLIVIER, Guilhem, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le "Seigneur au miroir fumant*", Paris, Institut d'Ethnologie, 1997.

Proceso Inquisitorial del cacique de Tetzcoco don Carlos Ometochtzin (Chichimecatecotl), México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1980.

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España,* México, Porrúa, 1975.

Torquemada, fray Juan de, *Monarquía Indiana,* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995, v. 7.

THOUVENOT, Marc, *Codex Xólotl. Etude d'une des composantes de son écriture: les glyphes. Dictionaire des éléments constitutifs des glyphes,* Atelier National de reproduction des thèses, Université de Lille III, Tome Codification.

VERNANT, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs: études de psychologie historique,* Paris, La Découverte, 1996.

NOTAS

2. Para mayores detalles *cf.* José Luis Martínez, *Nezahualcóyotl, vida y obra,* México, 1972 y el estudio detallado y reciente de Elvia Montes de Oca Navas, "Nezahualcóyotl, su vida, su lugar y su tiempo (estudio bibliográfico)", *Castálida,* año iii, n. 8, México, 1997, p. 64-73.

3. Quizás más si se considera que el proceso de heroicización pudo empezar en vida de Nezahualcóyotl, sobre todo para los episodios relacionados con su juventud y la reconquista del poder.

4. Thouvenot, Marc, *Codex Xolotl. Étude d'une des composantes de son écriture: les glyphes. Dictionnaire des éléments constitutifs des glyphes.* Atelier National de reproduction des thèses, Université de Lille III, Tome Codification.

5. Ixtlilxóchitl, *Obras Históricas,* México, UNAM, 1975, t. 2, HC, p. 76: para distinguir entre las numerosas obras de Ixtlilxóchitl, tempranas y tardías, precisaremos su título con las abreviaciones siguientes: SRTC (*Sumaria Relación de Todas las Cosas...*), SRH (*Sumaria Relación de la Historia...*), RS (*Relation Suscinta*), Comp. (*Compendio Histórico...*), HC (*Historia de la Nación Chichimeca*).

6. Respectivamente escenas 090 L (l Cuetzpalin), 090D (12 Cuauhtli), 100 B (12 Cuauhtli, 13 Cozcacuauhtli, 1 Ollin) y 100 E (1 Ollin).

7. *Cf.* Miguel León-Portilla, *El destino de la palabra;* México, FCE, 1996, p. 29-35.

8. Dibble, *Códice Xólotl,* México, UNAM, 1980, p. 102.

9. *Anales de Cuauhtitlan,* en *Códice Chimalpopoca,* México, UNAM, 1992, p. 41. El lobo y la serpiente no constan en la escena del *Códice Xólotl.*

10. Torquemada, *Monarquía Indígena,* México, UNAM, 1975, v. i, p. 166. *Cf.* Ixtlilxóchitl, t. 1, SRTC 349: "Cuenta el príncipe don Alonso Axayaca en su historia, y otros autores antiguos, demás de que en la original historia [Códice Xólotl] está muy especificadamente puesto, que casi a los últimos días del año de 1426 [...] soñó el viejo rey Tezozómoc y monarca tirano de esta tierra dos veces a Nezahualcóyotl; y que la una le soñó *hecho águila real,* que le daba grandes rasguños sobre su cabeza, y que parecía que le sacaba las entrañas y corazón y se lo comía; y que otra noche siguiente lo soñó segunda vez *hecho tigre,* y que le despedazaba los pies".

11. *Cf.* PatrickJohansson, "Imagen y narratividad en el Códice Xólotl", *Códices y Documentos sobre México. Segundo Simposio,* México, INAH, 1997, v. 1, p. 443: "Existe por lo tanto en los códices narrativos un 'hipotexto' conocido del tlamatini-lector, el cual reconoce en la imagen signos que orientan la enunciación verbal de un relato".

12. Agradecemos la observación al doctor Guilhem Olivier, *cf.* A. López Austin, *Hombre-Dios,* México, 1989, p. 53.

13. *Cf.* Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España,* México, Porrúa, 1975, p. 555: "El hombre que tiene pacto con el demonio se transfigura en diversos animales [...]".

14. Remitimos al trabajo del doctor Federico Navarrete en este volumen para la concepción indígena del nahual.

15. Ixtlilxóchitl, t. 1, SRH, p. 538-539.

16. Ixtlilxóchitl, t. 1, SRTC, p. 370: "Hubo muchos prodigios y señales en este tiempo, antes y después [de la reconquista de Tezcoco por Nezahualcóyotl], que sería muy largo de contar o hacer relación de todo, mas pondré aquí algunos. En el cielo hubo cometas y eclipse del sol y otras señales; en la tierra se vieron muchos monstruos [...]"

17. Ixtlilxóchitl, t. 1, SRTC, p. 370.

18. *Ibid.,* SRTC p. 370.

19. Alfredo López Austin nos hizo notar que las dos yerbas como cola del "monstruo" se pueden identificar como *malinalli* y asociarse con el inframundo. En tal caso tendríamos a algo así como

un fantasma prehispánico (episodio maravilloso plasmado pictográficamente), pero en ningún caso a un monstruo. La asociación de *malinalli* con *acatl,* caña, es recurrente en el *Códice Xólotl,* (*cf.* lámina 8, parte superior, escena 080 B, al pie de un edificio o frente a los tres gobernadores anónimos de Coatlichan, Huexotla y Tezcoco): puede que tenga algo que ver con los elementos del personaje descrito. Sin embargo existe una leve diferencia gráfica (círculos en vez de rayas) que puede acarrear un sentido distinto.

20. lxtlilxóchitl, t. 1, SRTC, p. 370-371.

21. Agradecemos al doctor López Austin el dato sobre los gritos de lobo detallados por los informantes de Sahagún en su libro V, cap. 1: "Del agüero que tomaban cuando alguno oía de noche aullar a alguna bestia fiera [...] en los montes o en los valles, luego tomaba mal agüero, diciendo que significaba *algún infortunio o desastre* que le había de venir en breve, *o que había de morir en la guerra o* de enfermedad, o que algún desastre le había de venir". Confirmaría una lectura tradicional del códice, arraigada en la cultura nahua, *cf.* López Austin, *Augurios y abusiones,* México, UNAM, 1969, p. 19: "Cuando alguno oía que lloraba la fiera, que la fiera le lloraba, como si tañera el caracol, que el cerro le respondía, bramaba, que hacia acá se arrastraba [el sonido] como si una viejucha llorara, esto decían: 'Ya morirá en la guerra, o ya morirá, morirá en su tierra [...]".

22. Torquemada, v. 1, p. 180, en donde el perro de Tlacateotl le profetiza su muerte: "Espantado el rey de oír hablar su perro y de las nuevas tan rigurosas que le daba de su fin y acabamiento en tan breves días, preguntóle la causa [...]".

23. *Ibid.,* SRTC, p. 366-367.

24. Patrick Johansson habla de "flotamiento semiótico de la imagen en el *Códice Xólotl*" (1997, p. 453)

25. *Ibid.,* p. 443: "Una imagen no buscaba encerrar el sentido total en su diminuta proyección gráfica, sino que constituía un núcleo icónico de sentido que permitía al texto potencial traillarse y modalizarse".

26. *Ibid.,* p. 443: "Una imagen no buscaba encerrar el sentido total en su diminuta proyec-ción gráfica, sino que constituía un núcleo ¡cónico de sentido que permitía al texto potencial traillarse y modalizarse".

27. Torquemada, v. 1, p. 168.

28. *Ibid.,* SRTC, p. 353: "Y que a sus honras *seria fuerza* hallarse en ellas, que allí *con mucha seguridad le podían matar* [...]".

29. *Ibid.,* SRH, p. 539.

30. *Ibid.,* Comp. p. 440, *cf.* HC, p. 55.

31. Dibble, *Códice Xólotl,* p. 103.

32. Ixtlilxóchitl, t. 1, SRTC, p. 357.

33. Torquemada, v. 1, p. 175.

34. *Ibid.,* p. 175. Lo cual parece dejar a Maxtla pasmado: "Harto me espanta que siendo mozo y de poca edad tenga este ánimo y atrevimiento", p. 176.

35. Ixtlilxóchitl, t. 2, HC, p. 58.

36. Torquemada, v. 1, p. 178. Lectura de esa escena que se conforma con uno de los padrones de leyendas o cuentos tradicionales: el agresor intenta engañar a su víctima para apoderarse de ella.

37. *Ibid.,* "que él se saldría *con traje disfrazado* por una de las paredes del cañizo de que estaba cercado el calpul donde le habían aposentado".

38. Ixtlilxóchitl, t. 2, HC, p. 60.

39. *Ibid t.* 1, Comp. p. 440.

40. *Ibid.,* t. 1, SRTC, p. 359: "Nezahualcoyotzin, viendo que ya no tenía remedio, abrió por un lado del xácal, que como eran las paredes de cañizo, le dio la vida". Además todos los relatos pasan por alto cómo salió de la ciudad.

41. Ixtlilxóchitl, t. 1, SRTC, p. 358-59.
42. *Ibid.,* Comp., p. 440. Quizás haya confusión entre "invisible" e "invencible".
43. Torquemada, v. 1, p. 168. Creencias que remiten al concepto de Nezahualcóyotl nahual. El tlatoani de Coyoacan se opone a Ahuizotl convirtiéndose en fuego en una de las intervenciones de sus emisarios.
44. Para mayores detalles sobre estas censuras *cf.* Lesbre, "Oublis et censures de l'historiographie acolhua coloniale: Nezahualcóyotl", *Caravelle,* 71, Toulouse, juin 1999.
45. Ixtlilxóchitl, t. 1, RS, p. 404.
46. *Ibid.,* t. 1, RS, p. 406: "La cuarta, fue hombre *muy misericordioso con los pobres y enfermos,* viudas y viejos, que todas sus rentas gastaba en dar a los pobres, así de comer como de vestir especialmente en años estériles, y no se había de sentar a comer que ya a todos los pobres les hubiesen dado todo lo que era más necesario para ellos" *cf.* Comp. p. 447. Torquemada, v.1 p. 205: "A los señores tenía por padres y *a los comunes por muy verdaderos hijos,* cuidando de su bien como pastor que vela sobre su rebaño y grey.
47. Ixtlilxóchitl, t. 1, SRTC, p. 365.
48. Torquemada, v. 1, p. 176: "(que aunque eran reyes, como no había caballos en esta tierra, si no se hacían llevar en hombros, andaban a pie, y Nezahualcóyotl, como desposeído de su reino andaba como podía y por esta causa aunque sus padres y abuelos usaron de este señorío y autoridad, no la gozaba él, por faltarle gente para ello)".
49. Torquemada, v. I, p. 173. *cf.* Ixtlilxóchitl, t. 2, HC, p. 60.
50. Ixtlilxóchitl, t. 1, SRH, p. 541.
51. Ixtlilxóchitl, t. 1, Comp. p. 439.
52. Desde 7 Calli hasta 12 Tochtli (*Códice Xólotl,* lámina viii).
53. Ixtlilxóchitl, t. 1, SRTC, p. 345. Uno observará lo impreciso que permanecen esos lugares.
54. Ixtlilxóchitl, t. 1, SRTC, p. 347:" Habiendo escapado de poder de sus enemigos después de la muerte de su padre, seis veces valerosamente, según parece en sus historias, que por excusar prolijidad no se especifican aquí" *cf.* Comp. p. 440: "el cual, en cuatro años que el tirano Tezozomoc vivió después de la muerte de su padre, le persiguió mucho *y deseó matar hartas veces,* mas como *hombre animoso y muy sagacísimo se libró de todas*".
55. *Ibid.,* Comp. p. 440. Estas hazañas corresponden a los años 1418-1423, antes de que Nezahualcóyotl encontrara refugio en México. Parecen en realidad duplicados de los años 1427-1428, después de la muerte de Tezozomoc.
56. *Ibid.,* Comp. p. 441, *cf.* el capítulo 24 de la *Historia de la Nation Chichimeca* se titula "De cómo se escapó Nezahualcóyotl por dos veces de las manos del tirano y de la muerte del rey Chimalpopoca, y de Tlacateotzin señor de Tlatelulco". El capítulo siguiente es del mismo tenor: "De cómo por otras dos veces escapó Nezahualcóyotl de las manos de sus enemigos". Luego siguen en el capitulo 26 "De la vida y peregrinación de Nezahualcóyotl por las montañas y desiertos [...]".
57. *Anales de Cuauhtitlan,* p. 41. "Auh ynin yz catqui mitl tla yquechtlan xoconaquilli. tlanoçe xicate xaxaquallo yn hualiathuiz aço ca nen omocochelçin." (Bierhorst, 1992, p. 49).
58. *Ibid.,* p. 42. "Coyohuaye tlaconaahuiltican yn quihuicatinemi. tla cana apanoz côquequeçacan çaço nen oatlan onhuetz. auh tlanoco tlapâco conaahuiltican tla ompa quihualmayahuican çaço nen tlapancopa ohualhuetz" (Bierhorst, 1992, p. 50).
59. *Ibid.,* p. 42. "Yn ocaxitito contlapalloto yn teçoçomoctli. auh contlallito yn ompa miquiz yn neçahualcoyotzin [...] auh yn ye yohua ynic onyaque quinahuati yn neçahualcoyotl yn yehuatl coyohua quilhui nopiltze neçahualcoyotze oc nehuatl nicmati yn queman nimitzihuaquiuh" (Bierhorst, 1992, p 50).
60. Es imposible argumentar aquí los motivos que nos llevan a considerar este relato como legendario. De tomar en serio lo del "doble" podría considerarse este episodio como histórico,

como el indio parecido a Cortés que mandó Moctezuma como embajador *cf.* Graulich, *Montezuma,* p. 306-307; Olivier, *Moqueries et métamorphoses,* p. 293. Simplemente aquí la muerte de este doble añade otra dimensión muy distinta a la de esos relatos.

61. Ixtlilxóchitl, t. 1, SRH, p. 541. Cursivas del autor.

62. *Cf. Ibid.,* t. 2, HC, p. 63. En otra obra Ixtlilxóchitl prefirió tomar ciertas precauciones oratorias para no incurrir el reproche de inverosimilitud *cf.* t. 1, Comp. 441. "Y así como supo que era muerto su semejanza, se fue luego a México a ver a su tío Ixcohuatzin, el cual se espantó de verle, porque según el trato que habían hecho con Maxtla lo tenían por muerto, y de allí a pocas horas llegaron embajadores del rey Maxtla para dar aviso a Ixcohuatzin cómo era muerto Nezahualcoyotzin, y como lo vieron sentado con su tío hablando se quedaron espantados y corridos todos, especialmente Xochicalcatl, uno de los embajadores, que era el que lo había muerto y traído allí la cabeza del labrador en testimonio de su verdad."

63. Ixtlilxóchitl, t. 2, HC, p. 63. (Cursivas del autor).

64. *Ibid.,* t. 1, SRH, p. 538: "Y otro día, sabido Toteotzintecuhtli lo que había pasado, mandó ejecutar en él la muerte y sentencia que contra el príncipe tenía dada". Cursivas del autor.

65. Escenas 090 L (Nezahualcóyotl recibe los tepanecas y se escapa de su palacio), 090 F (Nezahualcóyotl refugiado en una cueva, le habla una campesina, habla con una mujer que carga un niño, en una casa da instrucciones a tres emisarios), 090 E (Nezahualcóyotl refugiado en Tetzcutzinco con tres partidarios da instrucciones a tres nobles entre los cuales el viejo Huitzilitzin, capturado por acolhuas), 090 B (Nezahualcóyotl se refugia en dos lugares, lo siguen dos amigos fieles, se entrevista con el cazador y con un noble, quizás más), 090 A (un cazador no denuncia a Nezahualcóyotl; éste visita a cuatro personas), 090 C y 100 A (embajada a Chalco por la sierra), 090 D (Nezahualcóyotl y sus dos aliados se entrevistan con un grupo de cuatro nobles, luego con otros dos), 090 G (portento, Nezahualcóyotl charla con un noble), 090 H (Nezahualcóyotl se lava frente a un aliado, da instrucciones a un emisario), 090 M (un aliado suyo escapa de la cárcel en Acolman), 100 G (portento, emisario con un chalca). Sin contar las numerosas escenas de diplomacia, de guerra y de paz.

66. Torquemada, v. 1, p. 184: "viéndose burlados estos capitanes y notando la astucia de Nezahualcóyotl, corridos y afrentados de la burla que les había hecho".

67. Ixtlilxóchitl, t. 1, SRTC, p. 362, Comp. p. 441; t. 2, HC, p. 65.

68. *Ibid.,* SRTC, p. 363: "le echaron encima muchos manojos de esta semilla chían que estaba cogiendo", *cf.,* HC, p. 67, Torquemada, v. 1, p. 186.

69. Ixtlilxóchitl, HC, p. 71: "mancebo aldeano, natural de por allí cerca, que iba cargado con chían, a quien preguntaron por Nezahualcoyotzin si lo había visto".

70. *Ibid.,* SRTC, p. 362: "en un aposento debajo de mucho iztla, hilo de maguey, que estaba su mujer [...] tejiendo muchas mantas de nequen o maguey" *cf.* HC, p. 67, Torquemada, v. 1, p. 184: "porque los moradores del pueblo eran tejedores de mantas de nequén; y entre unas telas que estaban urdiendo lo metieron y en ellas lo escaparon".

71. Ixtlilxóchitl, t. 2, HC, p. 68: "Puso el atambor en medio del patio de su casa, dentro de él metido Nezahualcóyotl, empezó a tocarle y a cantar a usanza de guerra" cf SRTC, p. 365: "metió a su señor debajo al atambor o instrumento con que ellos danzan y cantan, que llaman huehuetl, y mandó a todos los de su pueblo que Fingiesen todos estar bailando [...]".

72. Ixtlilxóchitl, t. 2, HC, p. 73.

73. Torquemada, v. 1, p. 187: "Cómo a Huitzilihuitl, un señor muy privado suyo, le habían prendido y atormentado porque confesase dónde andaba o estaba su señor Nezahualcóyotl [...] y que por no haber confesado le habían dado la muerte en los tormentos".

74. *Anales de Cuauhtitlan,* p. 40, f. 19v. Bierhorst, 1992.

75. *Anales de Cuauhtitlan,* p. 38: en 20v. dice "yn tonatiuh yn tlalteuctli", binomio que puede designar al tlatoani o a dos divinidades fundamentales del panteón (Huitzilopochtli y Tlaloc).

76. Ixtlilxóchitl, t. 1, SRTC, p. 358.
77. Torquemada, v. 1, p. 166. Intento de explicación racional recurrente en lo que sigue del libro II, *cf.* p. 176: "Con esta plática lo fue asegurando, porque estaba industriado de que Nezahualcóyotl *no había de ser muerto de bueno a bueno; y así no le mandó matar, antes buscó ocasión cómo asegurarle para que a traición fuera muerto.*"; p. 182: "Nezahualcóyotl, por engaños y traiciones no lo podía haber a las manos para matarlo (que era el modo que en su muerte había de haber, según lo determinado y acordado por los adivinos y hechiceros de su padre, Tezozomoctli)".
78. Ixtlilxóchitl, t. 1, Comp. p. 561 *cf.* SRTC, p. 331, Comp. p. 435.
79. *Ibid.,* t. 2, HC 39.
80. *Poesía Náhuatl,* México, UNAM, 1993, t. 1, p. 15:
Zan niquitohua
zan ni Cacamatzin
zan niquilnamiqui
in tlatohuani Nezahualpilli
¿ Cuix on motta
cuix on monotza
in Nezahualcóyotl
huehuetitlan?
Ni quim ilnamiqui"
81. Miguel León-Portilla, *Trece poetas del mundo azteca,* México, UNAM, 1978, p. 123.
82. Garibay, *Poesía Náhuatl,* t. 1, p. 7-8. (Romances, f. 3rv, *cf. Cantares* f. 19r).
83. Dibble, Anderson, *Florentine Codex,* part VII, p. 13: "auh in ie muchintin, in ie ixqujchtin, in quauhti in ocelo, in jlvicatl itic, in vmpa caujtia in tonatiuh, in xiquipilli, in tiacauh in iavmjcquj [...] Auh in vmpa motlamachtia mocujltonoa, in cemjcacin muchipa in cemanquj, in acan tlanquj in qujchichina in nepapan xuchitl in aviiac".
"And all, all the several eagle warriors, the ocelot warriors who are in the heavens where they gladden the sun, the turquoise prince, the valiant warrior, the one who died in war [...] And there, always, forever, perpetually, time without end, they rejoice, they live in abundance, where they suck the different flowers, the flagrant: the savory".
84. Ixtlilxóchitl, t. 1, Comp. p. 448, *cf.* SRHG, p. 548; t. 2, HC, p. 135.
85. Torquemada, v, 1, p. 240 (lib. ii, cap. LVI).
86. *Ibid., cf* las numerosas alusiones a la inmortalidad de su hijo Nezahualpilli. *Ibid.,* v. 1, p. 292 y p. 297: "Y se confirmaron en la bárbara opinión que tuvieron de que su rey Nezahualpilli no había muerto sino que se había ido a reinar a los reinos septentrionales". *Ibid.,* v. 1, p. 298: Decir que Nezahualpilli no murió sino que se desapareció de las gentes y que fue al reino de sus antepasados es locura". *Cf.* Ixtlilxóchitl, t. 2, HC, p. 188: "Con su temprana muerte dejó a los suyos en opiniones falsas y fabulosas".
87. Ixtlilxóchitl, t. 2, HC, p. 54.
88. Johansson, *La palabra de los aztecas,* México, Trillas, 1993, p. 80: "El agua, el cerro no tiene ojos, ya no tiene oreja, le falta su corazón".
89. *Cf.* Guilhem Olivier, *Moqueries...,* 1997, p. 4.
90. Ixtlilxóchitl, t. 1, SRTC, p. 282-283.
91. *Ibid.,* SRTC, p. 282.
92. Ixtlilxóchitl, t. 1, SRTH, p. 359.
93. Barlow Mc Afee, "Titles of Tetzcotzinco (Santa Maria Nativitas)", *Tlalocan,* 2 (2), México, 1946, p. 117. Todavía se puede ver la forma imponente de este animal y los restos de una pluma esculpida.
94. *Proceso Inquisitorial del cacique de Tetzcoco don Carlos Ometochtzm (Chichimecatecotl),* México, 1980, p. 29.

95. Su penacho es similar al de la lámina 30 del *Códice Borbónico, cf.* Anders, Jansen y Reyes, *El libro del Ciuacoatl, homenaje para el año del Fuego Nuevo,* México, FCE, 1991, p. 213, figura 2: Xilonen Chicomecoatl "con un elaborado penacho de tiras policromas y rosetones".
96. Martha Patricia Hernández Mendoza, *Informe de los trabajos de mantenimiento y conservación de la zona arqueológica Texcutzingo. Temporada marzo julio de 1992.* México, INAH, 1992.
97. Dávila Padilla, *Historia de la Fundación y Discurso de la Provincia de Santiago de México, de la orden de predicadores,* México, p. 617: "Cap. LXXXI De la guerra que el Padre fray Domingo hizo al demonio, destruyendo dos *famosos ydolos,* uno en Tepuztlan y otro en Tezcucingo"
98. *Ibid.,* p. 620.
99. *Ibid.,* p. 620: "[...] Con toda esta Magestad usurpava el demonio es esta Provincia la honra que se deve a solo Dios, hasta que sus siervos y predicadores quebrantaron el ídolo y enseñaron el Evangelio.
100. *Cf.* Gruzinski, *La guerre des images,* Paris, Fayard, 1990, p. 73-81.
101. *Cf. Antigüedades de la Nueva España,* Madrid, 1986, p. 133.
102. *Cf.* López Austin, *Hombre-dios,* México, 1989, p. 107 y siguientes para la discusión de estos problemas entre el periodo clásico y posclásico.
103. Sahagún, *Historia General...,* p. 168: "Y esto hacían en la fiesta de teotleco porque no les hiciese mal el dios Acolmiztli".
104. *Códice Xólotl,* lámina III y IV. Dibble, p. 60.
105. Ixtlilxóchitl, t. 1, RS, p. 404: "y el segundo [nombre], Acolmixtli, que quiere decir brazo de león, porque por su valor y brazo sujetó a toda la Nueva España", *cf.* Comp. 439, *cf.* HC, 39, "el primero fue el príncipe Acolmiztli Nezahualcoyotzin", *cf.* HC, 48, Anales de Cuauhtitlan § 152.
106. *Codex Chimalpahin,* edición y traducción de Arthur J. Anderson y Susan Schroeder, Norman, University of Oklahoma, 1997, v. 2, p. 190-191: "ca yxiptla in intatzin"; "he was the representative of their father".
107. Hernández, *Antigüedades de la Nueva España,* p. 135.
108. *Cf.* Baudot, "Nezahualcóyotl, príncipe providencial", *Estudios de Cultura Náhuatl 25,* México, 1995, p. 23-27.

NOTAS FINALES

1. Universidad de Toulouse-Le Mirail

La gestación actancial del héroe y el tenor nodal de su ser ficticio en la trama mítico-religiosa náhuatl

Patrick Johansson K

1 Note portant sur l'auteur[1]

INTRODUCCIÓN

2 El título de esta ponencia parece constituir por sí solo un enredo verbal del que tarda uno en extraer contenidos significativos. Reproduce en esto la extrema complejidad de un texto mítico cuyos hilos narrativos se entretejen y se anudan constantemente para urdir el sentido.

3 Hablando de nudos y nexos me parece importante tratar de comprender las civilizaciones indígenas del México antiguo de manera empática, con sus propios ojos en la medida de lo posible, a partir de los vínculos culturales específicos que descubrimos en las fuentes antiguas. Son parámetros indígenas de estructuración del sentido que nos deben dar la pauta para su interpretación. Ahora bien en el mundo náhuatl precolombino lo que se "ata" y se "enreda" es precisamente lo que se construye, lo que se estructura: lo que cobra sentido. Después de un "siglo" indígena por ejemplo se *atan* los años (*xiuhmolpilia*). El mando, la amistad u otros conceptos se "trenzan" (*momalina*), se "enredan" (*ilacatzoa*) en el discurso náhuatl. El movimiento mismo, *ollin,* que permite la vida, es un "nudo" cardino-temporal (figura 1). Por tanto al enredarnos en la compleja trama mítico-religiosa náhuatl no hacemos más que seguir un patrón indígena de producción del sentido. Una trama tarda en urdirse y los hilos no se disponen sobre el telar todos al mismo tiempo. La trama mítica es igual y corresponde al desarrollo evolutivo del hombre y a las relaciones cada vez más complejas que lo vinculan con el mundo a lo largo de la evolución. Si bien el texto mítico se presenta en su acabado sincrónico frente a nosotros, la dimensión histórica (diacrónica) de su elaboración no deja de tener una gran

importancia para la percepción adecuada de sus nexos significativos. Regresando al origen, los fundamentos antropológicos de la diégesis mítica ayudarán a comprender cómo se gesta el sentido.

4 "En el principio era el *verbo*...", dice el *Evangelio*, según San Juan, en su parte liminar expresando de manera críptica la apertura lógica del hombre *al* mundo mediante la aparición de la función simbólica. De hecho, la aparición del verbo, con mayúscula o sin ella, encarnado o más generalmente sustantivado, consagra en el contexto cristiano el nacimiento del hombre como tal, como ser de carne y espíritu, crucificado, desgarrado entre difusos y regresivos anhelos de comunión sensible con el mundo y deseos compulsivos de explicar su presencia en el universo, o mejor dicho, de implicarse ontológicamente en él.

5 Después de miles de años de gestación, la conciencia surgió de su ganga somática como el ser brota del vientre de su madre, y se establecieron las "trágicas matemáticas" de la condición humana: una dualidad irreconciliable entre ser que *es* y ser que *se ve* en el acto de ser. Este desdoblamiento ontológico del hombre conllevó un proceso adaptativo que buscó "zurcir" este desgarre con el nuevo utensilio a su disposición: la red simbólica.

6 Como su etimología lo indica el símbolo tiende a reunir dos o más elementos diferenciados por los determinismos de la evolución, en una *totalidad* cognitiva. Conjuga la fragmentación operativa del conocimiento intelectual con la totalidad propia de la cognición sensible. El verbo, o discurso simbólico, constituye una verdadera envoltura "amniótica" en la que se tejen narrativamente las interrogantes todavía crepusculares del hombre y le permite mantener una especie de simbiosis cognitiva con el mundo exterior.

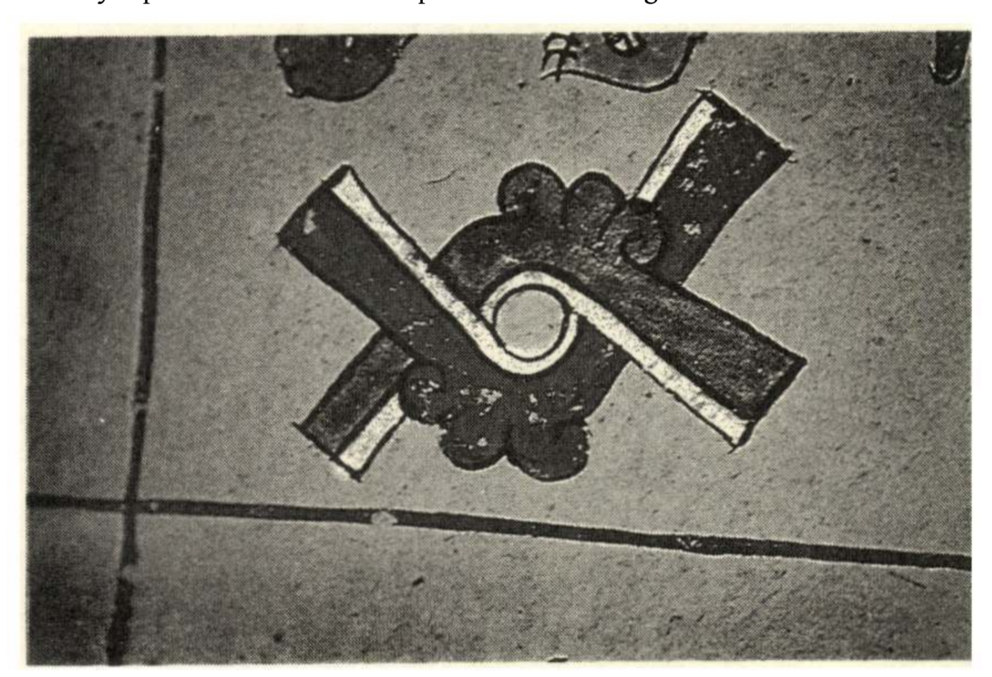


Figura 1. Ollin

7 En este contexto el caos pulsional del ser se organiza en relato, lo vivido se interioriza y se integra a una estructura narrativa y lo que fue, es decir para nosotros, la historia sufre una restructuración discursiva que ajusta lo acontecido en el pasado a la atemporalidad mítica de lo que es o debe ser.

8 Consideraremos en esta ponencia la trama actancial que se urde en un relato mítico, los nexos narrativos que producen el sentido y la gestación "textual"[2] del héroe definidos por dicha urdimbre en mitos de la cultura náhuatl, pero antes de esto conviene reconsiderar en una perspectiva antropológica los fundamentos mismos de la diégesis mítica.

LA APERTURA SIMBÓLICA DEL HOMBRE AL MUNDO

9 Antes de que se produjera, en el curso de la evolución y después de una larga gestación somato-psíquica, la irrupción de la conciencia desde las "tinieblas" corporales de un ser todavía inmerso en un mundo biológico, es decir, en el que prevalecía lo orgánico y lo instintivo, la muerte no "existía",[3] no trascendía,[4] era un hecho inmanente[5] a la vida. Con la aparición de la conciencia y la función simbólica, ocurre una partición ontológica del ser en ser que *es* y ser que se *ve* en el acto de ser, trágico nacimiento del hombre *al* mundo, según una expresión del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty.

10 Este "parto" traumático del hombre *al* mundo se encuentra de manera formalmente distinta pero mitológicamente idéntica en todos los mitos ontogenéticos del mundo. En el ámbito cristiano, por haber cortado el fruto prohibido del árbol del conocimiento, Adán y Eva se encuentran en esta nueva situación ontológica: expulsados de la totalidad paradisiaca (biológica) en el exilio de la dualidad existencial. Mediante la función representativa, se dan cuenta de que están desnudos y, más grave, *saben* que van a morir. La doctrina cristiana recalca a nivel conceptual este planteamiento mítico: la muerte nació a causa del pecado de nuestros padres Adán y Eva.

11 Veremos adelante cómo nació la muerte en un mito náhuatl, aquí nos limitaremos a decir que también en el contexto indígena prehispánico la muerte está relacionada con un nacimiento que expresa, en última instancia, la aparición de la conciencia y por lo tanto el nacimiento del hombre náhuatl *al* mundo.

12 De hecho la lengua náhuatl establece una clara distinción entre el verbo *yoli* —"vivir"— que tiene un carácter esencial y *nemi* que corresponde más precisamente al andar humano en la dimensión existencial. *Nènemi,* es decir *nemi* con duplicación del radical significa "andar". Por otra parte, la implicación de la conciencia en el acto de existir se revela claramente en la etimología de "pensar" en náhuatl: *nemilia (nemi-lia)* es decir el verbo *nemi,* "existir", provisto del morfema aplicativo *lia. Nemilia* será entonces literalmente "proceder al acto de existir".

13 En cuanto a la dualidad, ésta que consideraremos después en detalles, se manifiesta en el mundo precolombino mediante la aparición de la luz solar (equivalente de la luz racional) desde las tinieblas telúricas de la madre tierra, las cuales corresponden a la ganga somática de la cual nació la conciencia.

14 Tanto la mitología como el psicoanálisis confirman este planteamiento: el hombre sitúa en un origen fuera del tiempo, *in illo tempore,* "un momento" que precedió cualquier estructuración cultural, en el que vivía en armonía "bio-lógica" con el mundo es decir que se confundía con él, *era* el mundo, y donde por lo tanto no *existía* la muerte ni la dualidad.

15 La muerte, en el mundo náhuatl prehispánico, como en todas las culturas del mundo, nace con la aparición de la conciencia del ser.

El amnios cultural del hombre

16 Expulsado de la cálida intimidad *esencial y* exiliado en la dimensión *existencial,* el hombre va a tener que adaptarse a los nuevos determinismos de su condición. El hombre sabe, pero el arma que constituye esta sapiencia es también un obstáculo que lo separa inexorablemente del mundo como totalidad. El hombre es *mundo* por la parte somática de su ser, pero a la vez, se siente exiliado de él por la representación simbólica que lo sitúa afuera. La dualidad, hecho ontológico aparentemente irredimible, va a determinar la reacción cultural primordial a esta aporía existencial.

17 Aquí también, tanto la antropología como el psicoanálisis confirman la reacción cultural divergente del hombre al enigma del mundo: por un lado un llamado somato-psíquico de tipo regresivo orientado hacia la esencia busca "reintegrar" el ser a la totalidad. Por otro, provisto de sus armas simbológicas el hombre va a asumir de manera adaptativa su exilio existencial acentuando progresivamente el distan-ciamiento trascendente que se estableció en relación con el mundo. Veremos adelante que el indígena náhuatl prehispánico supo mantener un sano equilibrio entre el distanciamiento prometéico de la inteligencia y la comunión sensible con el mundo, mientras que el mundo llamado occidental hipertrofió, sobre todo a partir del siglo XVI, el vector intelectual en detrimento de lo sensible.

18 Al no poder el hombre existente reintegrarse en términos reales a la totalidad del mundo, siendo irreversible el "daño" de la conciencia, lo va a hacer en términos rituales. Si ya no puede *ser el mundo,* lo más cercano a esta consustanciación será ser como el mundo; es decir que el hombre a través de un ritual dionisíaco[6] de tipo *mimético* buscará perderse como individuo o grupo para reencontrarse con el mundo. Con esta *mimesis* ritual el hombre busca "confundirse" con el mundo.

19 Por otra parte, ya que la mediación simbólica permite un cierto alejamiento perspectivo, el hombre busca comprender, con su incipiente trascendencia intelectual, el mundo que lo rodea. La primera manifestación de este impulso racional es también de tipo mimético, pero en este caso el hombre no busca consustanciarse con el objeto de su *mimesis* sino que busca en la distancia representativa una respuesta todavía crepuscular a sus interrogantes. Es muy probable que, como sus primos antropoides, el hombre primitivo haya reproducido ritualmente la realidad para penetrar sus secretos.

CAOS O ATARAXIA BIOLÓGICA PRIMORDIAL

FUNCIÓN SIMBÓLICA

MIMESIS REGRESIVA
(SOMATO-PSÍQUICA)
Comportamiento teatro-ritual

MIMESIS ADAPTATIVA
(CON CARÁCTER RACIONAL)
Comportamiento teatro-ritual

DIÉGESIS

Producción narrativa del sentido

20 El carácter divergente del comportamiento mimético del ser humano en esta etapa de la evolución no impide que la *mimesis* sea el primer "colchón" cultural "amniótico" en el que se envuelve el hombre para protegerse en los inhóspitos páramos de la existencia. Esto es particularmente importante si consideramos que los antiguos mexicanos sabrán conservar en sus rituales, aún en la época de la conquista, este estrecho contacto con la dimensión esencial del mundo mediante una omnipresente teatralidad ritual, manteniendo asimismo al cuerpo sensible como eje de todo lo que se "sabe".

21 Uno de los elementos principales contra los cuales la envoltura cultural, todavía esencialmente mimética, protege al hombre es evidentemente la muerte, pulsión tanática que se asoma ahora en el horizonte de su conciencia racional y cuyos efectos nocivos se ven "drenados" fuera del cuerpo individual y colectivo a la vez que son "ordenados" según un patrón humano que se establece poco a poco y que pronto estallará en múltiples modalidades culturales.

22 Antes de considerar al mito en su aspecto narrativo es preciso subrayar el tenor eminentemente adaptativo que conlleva en el macrocontexto de la evolución humana. El hombre dotado ya con la función simbólica, la va a usar para restablecer el equilibrio homeostático alterado por la irrupción del símbolo en la dimensión esencialmente biológica del ser.

23 En efecto, antes de la aparición de la función simbólica, el ser vivía en una perfecta armonía "bio-lógica" con su entorno natural. Una cognición genéticamente heredada: el instinto, le permitía relacionarse funcionalmente con él, sin que se produjera todavía el desdoblamiento ontológico propio del ser humano. La aparición de la función simbólica desfuncionaliza progresivamente los mecanismos instintivos de acción y establecen esquemas cognitivos de adaptación al mundo. Mientras se mantiene en el ámbito físico-pragmático, este cambio evolutivo no plantea ningún problema, pero cuando la demanda cognitiva trasciende la dimensión física, cuando se torna "meta-física", cuando interrogantes todavía crepusculares, pulsionales, se empiezan a gestar en la dimensión profunda del hombre, la cognición tiene que crear nuevos instrumentos para restablecer o mantener el equilibrio.

EL MITO, UNA FORMA COGNITIVA

24 Como lo expresa la palabra náhuatl *tlamachiliztlàtolzazanilli,* literalmente “relato de la sabiduría”, el mito estructura sobre un eje narrativo lo que constituye para el indígena una cognición, un conocimiento. Antes de ser reflexiva, la cognición representa un sistema de interacción que refleja la organización autorreguladora de la vida.[7] Como lo expresa Piaget: “Todo conocimiento está relacionado con una acción. Conocer un objeto o un acontecimiento es utilizarlos asimilándolos a esquemas de acciones”.[8]

25 La cognición, considerada en su aspecto diacrónico-evolutivo, expresa un intercambio con el medio exterior. Los esquemas actanciales son a la cognición mítica lo que la respiración, la digestión y la excreción son al cuerpo en una dimensión más inmediatamente biológica. La funciones cognitivas son en esta perspectiva “los órganos especializados de autoregulación de los intercambios en el comportamiento”.[9] En términos de evolución constituyen, según Jean Piaget, “... un prolongamiento del proceso de diferenciación especializadora sin ruptura con las fuentes morfogenéticas y estructurantes de la organización vital”.[10]

26 El carácter vital de la cognición humana se expresa claramente en el arraigo biológico, sensible, de los mitos. De hecho, en el mito, ninguna *reflexión* entorpece todavía el flujo narrativo que alimenta al ser: los esquemas actanciales del mito constituyen como sus homólogos comportamentales más prácticos, formas de la organización vital, formas funcionales, en este caso dotadas con estructuras *diegéticas* y no materiales. La “inmediación” cognitiva de los mitos permite de un cierto modo al saber coincidir con el ser. La zanja cognitiva abierta por la aparición de la función simbólica se redime en la dinámica actancial de los mitos y permite al hombre vibrar al unísono con el mundo, reintegrarse a la *totalidad* de la que se sintió expulsado por la aparición de la conciencia.

Saber y sentir

27 El profundo arraigo biológico que manifiesta la estructuración mítica del saber determina a su vez el tenor de este saber. En el ámbito náhuatl la cognición es esencialmente sensible como lo revela la palabra *mati* en la que se funden las nociones, para nosotros distintas, de “conocer” y de “sentir”. Saber es para un indígena náhuatl percibir y estructurar en una totalidad sensible indivisible un objeto o un acontecimiento. Lo esencial del saber indígena es *implícito,* no requiere de una mediación lógica reflexiva para ser aprehendido en términos cognitivos. Es probablemente hoy en día, uno de los obstáculos mayores a la comunicación entre indígenas y mestizos que los propios indígenas llaman “‘gente de razón”. Este apelativo no tiene valor ético alguno sino un carácter epistemológico y manifiesta una diferencia entre la plenitud y entereza cognitiva de un saber sensible y la prometéica y generalmente maquiavélica fragmentación lógica de la cognición occidental.

28 En el mito la integración del mundo exterior a esquemas actanciales permite una asimilación cognitiva dinámica: “Conocer no consiste en copiar la realidad sino actuar sobre ella y en transformarla para comprenderla en función de los sistemas de transformación que implican estas acciones”.[11]

29 El mito será esencialmente una “transformación” de la realidad en función del ser mismo de los que lo producen. Lo endógeno y lo exógeno se fundirán en la estructuración actancial del mito.

30 Esta cognición “transformadora” permitirá al objeto por conocer fundirse en el *acto* mismo de conocer. Los verbos “saber” o “conocer” son verbos eminentemente *transitivos* en la modalidad reflexiva del saber. Saber es siempre saber “algo”. En la cognición mítica, mediante la asimilación transformadora del objeto por conocer, el complemento de objeto se funde en el verbo y desaparece como “objeto”. En el mito la sabiduría es intransitiva, el saber coincide con el ser.

La movilidad diacrónica del mito

31 Producto de una interacción entre factores endógenos propios de una cultura y los determinismos del mundo exterior (factores exógenos), el mito cambia. Conforme evoluciona el hombre, aparecen, según el modelo biológico, diferenciaciones funcionales y subsecuentes integraciones de los elementos diferenciados a una totalidad que los subsume. Desde los primeros gestos o compases dancísticos con carácter mimético-cognitivo hasta los esquemas más elaborados de una sociedad compleja, el relato mítico se fue tejiendo diacrónicamente, añadiendo hilos actanciales y modificando la trama según factores antes mencionados. Es importante recalcar, sin embargo, que esta restructuración narrativa no invalida la trama primordial, la que tejió el hombre de los primeros tiempos cuando su incipiente función simbólica no le permitía todavía librarse del umbicalismo sensible que lo vinculaba al mundo y le permitía expresar los principios fundamentales de.su relación con el mundo. En el mito náhuatl se perciben todavía, sutilmente entretejido en la materia verbal, los cuestionamientos fundamentales del hombre.

32 *Ca xochitl in tlacatl...,* “el hombre es una flor...,” dice un poema náhuatl, y fiel a esta *imago mundi* el indígena arraiga en una preterición lejana y en la fibrosa dimensión somática del ser su cognición mítica. A partir de esta raíz creció y sigue creciendo una verdadera arborescencia actancial irrigada por una savia que sube desde profundos y telúricos niveles pulsionales hasta las más etéreas y específicas ramificaciones de la cognición indígena.

33 En términos generales la cognición mítica tiende a zurcir el desgarre ontológico provocado por la aparición de la función simbólica, y busca asimismo restablecer la unidad primordial fundiendo lo cultural y lo natural mediante esquemas de acción narrativa. Se diferencia en esto del conocimiento reflexivo el cual acentúa la trascendencia intelectual del hombre en su relación con el mundo.

MITO Y NARRATIVIDAD

34 El mito se encuentra contenido en un cuerpo verbal el cual a la vez que lo expresa, lo envuelve en esquemas narrativos que le pueden ser relativamente ajenos. Conviene distinguir en un relato los elementos que pertenecen al mito y a su estructura y otros que atañen a la fabulación en sí y pueden no coincidir siempre con la mecánica narrativa propia del mito. El análisis estructural de los mitos que realizó Lévi-Strauss mostró que el orden lineal propio de un relato no corresponde a la arquitectura integrativa del mito y

que la proliferación actancial se debe de reducir a paquetes de relación o mitemas que son los que intervienen en la sintaxis mítica. Utilizando la terminología de Roland Barthes podríamos decir además que el mito integra en su esquema fundamental lo que el relato considera como elementos circunstanciales, como los informantes, los indicios, o la catálisis que intervienen en la gestación del mito y son tan "consecuentes", aunque a otro nivel, como lo son las llamadas *funciones cardinales.*

35 La distinción entre el relato en su aspecto propiamente fabulatorio y la mecánica mítica se revela en las formas narrativas distintas que puede ostentar un mismo esquema actancial. El nacimiento de la luz existencial encarnada por el héroe náhuatl se manifiesta narrativamente por ejemplo de dos maneras distintas. En una versión probablemente de origen tolteca, *Chimalma* traga una piedra de jade y empreña dando a luz luego a *Quetzalcoatl.* En un relato quizás más propiamente aztecamexica, *Coatlicue* recoge una bola de plumas, las pone bajo su *huipil* y queda encinta. Conocemos por una relación simbólica transtextual el carácter celestial evolutivo masculino del jade y de las plumas y su equivalencia actancial. El mitema "penetración", con el valor sexual fecundo que implica, se expresa de manera distinta en ambos relatos. En el primero la ingestión del elemento fecundante consagra la hierogamia, mientras que en el segundo una ósmosis consume simbólicamente las nupcias del cielo y de la tierra.

36 A veces una simple yuxtaposición de elementos simbólicos puede constituir un esquema actancial. Es el caso, por ejemplo, del sintagma nominal *chalchiuhomitl*[12] (literalmente "jade-hueso") en el cual la materia prima ósea se ve fecundada por el equivalente pétreo de la sangre fértil de *Quelzalcoatl.* La traducción generalmente adoptada de "huesos preciosos" si bien no es errónea, no permite sin embargo establecer una relación actancial ya que no es la preciosidad que entraña el jade lo que permite la fecundación sino su materialidad simbológicamente fecunda.[13]

a) Mito y lengua

37 El análisis tradicional de los mitos considera generalmente los encadenamientos actanciales sin descender en la sustancia verbal a partir de la cual se configuran. Debemos de pensar sin embargo que si el mito entraña las pulsiones más primitivas del hombre es evidente que no ha esperado para estructurarse que se implementara un lenguaje verbalmente articulado sino que se gestó a la par con el lenguaje y que por lo tanto es probable que podamos encontrar en la competencia lingüística esquemas actanciales con valor mítico potencial que se reactivan funcionalmente en un contexto determinado. Es así que la convergencia semántica de "empreñar" y "descomponer" en el vocablo náhuatl *Tlatlacauh,*[14] simple homonimia en el uso común de la lengua, se reactiva actancialmente en el mito conocido como *La creación del hombre* y consagra a un nivel muy profundo la unión entrañable de la vida y de la muerte en el *omeyocan,* el lugar de la dualidad, donde el esparcimiento letal de los huesos provocado por la caída de *Quetzalcoatl* coincide con la estructuración seminal de la vida.

38 Él vinculo etimológico entre *nextli* "cenizas" y *tlanextli* "luz del amanecer" nos parece también más un ejemplo de filiación mítica potencial que una falsa etimología. De hecho las cenizas por excelencia son las que corresponden a la cremación ejemplar de *Quetzalcoatl* y que determinan su renacer como luz del alba. En términos culturales más generales, parece que los parónimos tienen frecuentemente una pertinencia cognitiva en el ámbito náhuatl precolombino.

b) Diégesis, mimesis y gestación actancial del personaje

39 La mediación cognitiva indígena náhuatl, como toda cognición en sus etapas evolutivas osciló entre la "comunión" mimética con el objeto o el hecho por conocer y la distancia diegética perspectiva a la tercera persona, entre *ser* el mundo y *decir* el mundo. Én el primer caso la línea divisoria que existe en el mundo náhuatl entre lo que llamamos realidad y la ficción cultural es de hecho muy tenue. Por ejemplo, la consustancia-ción ante una víctima de carne y hueso y el ente divino que "representa" es percibida como "real". En este contexto eidético la mimesis teatro-ritual y la sustantivación de esquemas actanciales en un personaje mítico constituyen un conocimiento: un "co-nacimiento" a una realidad por conocer.

40 La diégesis, es decir la interrelación entre los múltiples esquemas narrativos reiterados transtextualmente en distintos contextos, esboza poco a poco un perfil actancial que se fija en una *imagen.* Dicha imagen se vuelve un *personaje* cuando el nudo actancial que representa constituye un nexo simbólico importante.

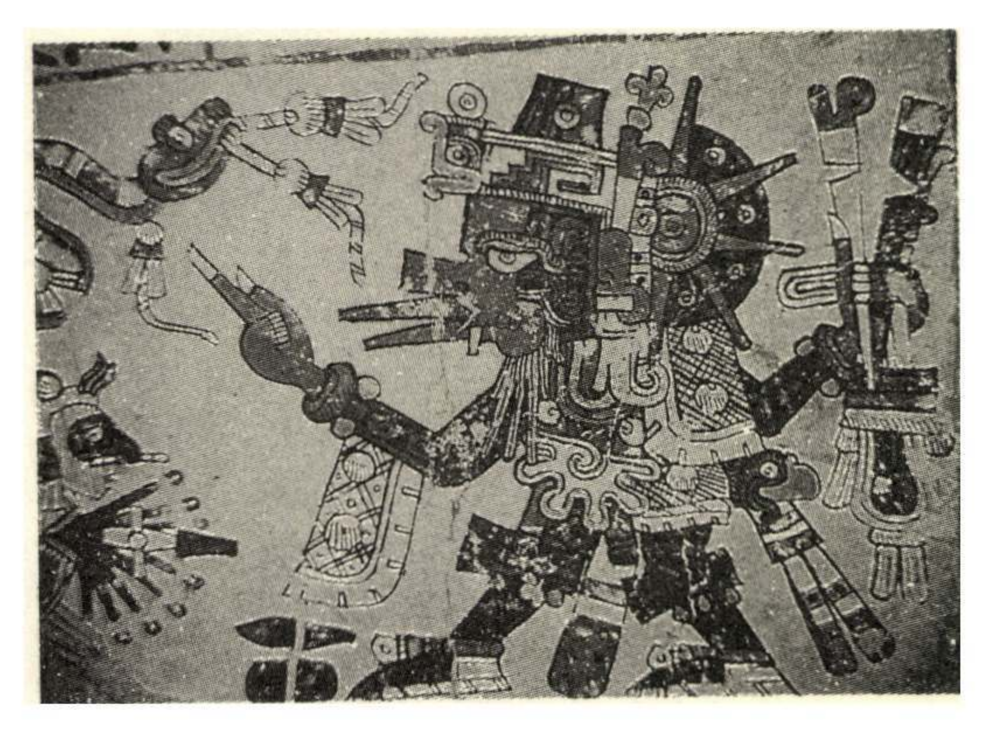


Figura 2. *Quetzalcoatl:*

41 El flujo diegético del mito hace y deshace continuamente, pero su huidiza e inaprehensible dimensión actancial se fija cuando el sentido "se enreda" *(ilacatzoa)* en torno a un *ser* ficticio gestado por la misma dinámica actancial. La *acción* diegética se transmuta en *estado* mimético, el "hacer" se sustantiva en "ser", el personaje cobra una forma relativamente fija que permite por lo menos *reconocerlo* bajo aspectos protéicos que se ajustan a los contextos narrativos en los que interviene.

42 El personaje está hecho de hilos narrativos, es inmanente a la diégesis actancial y nunca se puede desprender de ella sin que sea alterado su papel funcional.

QUETZALCOATL: UNA FÉRTIL INTEGRACIÓN DE ANTAGONISMOS TELÚRICOS Y CELESTIALES

43 El héroe mesoamericano como muchos de sus homólogos de otros ámbitos culturales "nace" de la unión de las fuerzas telúricas y celestiales y representa consecuentemente la integración dinámica y fértil de dichas fuerzas en una totalidad vital. Él nacimiento del héroe representa la culminación de una larga gestación "narrativa" desde los primeros momentos de la humanidad.

a) "*Quetzal-coatl*" o la integración onomástica de fuerzas antagónicas

44 Antes de que intervenga como personaje en cualquier esquema actancial *Quetzalcoatl* manifiesta una característica típica del héroe mítico: la integración fértil de antagonismos. El nombre mismo que lo designa entraña dicha integración. En efecto *Quetzalcoatl* se compone de dos entidades opuestas: La primera, *Quetzal,* "ave quetzal" o "pluma de quetzal", o en un sentido más genérico simplemente "pluma", simboliza mediante su materialidad uránea el cielo y la masculinidad pero también por el color verde que implica el crecer de las plantas y etimológicamente (*Quetza* "erguirse") todo lo que se yergue y se eleva en el ámbito diurno existencial. El otro componente del nombre: *coatl* "serpiente" representa lo telúrico, las raíces, la fertilidad femenina, el vientre materno y la gemelaridad.[15] La simple yuxtaposición de ambas entidades verbales en el nombre del dios y la fusión de sus predicados simbológicos constituyen a nivel onomástico una hierogamia y definen a *Quetzalcoatl* como el fruto de esta convergencia simbológica de entes antagónicos.

b) *Quetzalcoatl* hijo del cielo y de la tierra

45 Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas, Quetzalcoatl* nació después de que su madre *Chimalma* tragó *chalchiuitl.* Este simple esquema actancial, representa en el contexto simbólico náhuatl precolombino la penetración, vía oral en este caso, de un elemento evolutivo masculino en las entrañas femeninas de la tierra. El *chalchihuitl* ojade es de hecho en este contexto el equivalente del rayo solar (y/o de la lluvia) que permite el crecimiento de las plantas.

c) Genealogía de *Quetzalcoatl*

46 En lo que concierne a la filiación de *Quetzalcoatl,* otras fuentes confirman que es el producto de una hierogamia entre cielo y tierra, entre *Mixcoatl,* dios de la cacería, y de *Chimalma,* númen telúrico por excelencia, equivalente de *Coatlicue.* A la síntesis de las fuerzas telúricas —femeninas y celestiales— masculinas se añade aquí la unión entrañable entre las actividades cinegéticas y el cultivo, el nomadismo y el sedentarismo.

d) La gestación actancial de *Quetzalcoatl* en una variante del mito de la *Creación del sol y de la luna*

47 La genealogía de un héroe puede determinar como ya lo hemos visto gran parte de las características simbológicas que lo componen, sin embargo éste se "gesta" generalmente mediante los mecanismos narrativos que lo conforman.

48 Un ejemplo fehaciente de ello lo constituye el mito de la *Creación del sol y de la luna* en el cual el papel de *Quetzalcoatl* puede parecer relativamente circunstancial, pero que de hecho establece nexos narrativos que permiten identificar al héroe mesoamericano.

49 En términos generales, el mito aquí aducido expresa la extensión del mundo en su fase espacio-temporal. A partir del caos indefinido, establece un centro que funge tanto como punto de convergencia de las fuerzas regresivas que se oponen a la "manifestación", como eje de articulación del movimiento cósmico.

50 De acuerdo con nuestro planteamiento teórico *Quetzalcoatl* tiene una larga historia la cual se confunde con la historia del hombre mesoamericano en su aspecto evolutivo. En efecto, el hombre dotado con una incipiente cognición tal y como lo hemos definido, estructura, a nivel del inconsciente colectivo, mitos que se adaptan a sus necesidades del momento. Conforme evoluciona el hombre, su percepción del mundo cambia, sus necesidades cognitivas requieren de mitos más complejos cuya trama ve proliferar los hilos actanciales y consecuentemente los nexos del sentido. *Quetzalcoatl* no nació de un día para otro sino que es el producto de una lenta gestación actancial cuyo origen se pierde en la noche del tiempo. No tenemos los elementos para esbozar siquiera un perfil diacrónico de la evolución de la gesta de *Quetzalcoatl,* pero encontramos en varios textos en los que interviene el héroe civilizador mesoamericano esquemas narrativos que constituyen una verdadera gestación actancial del personaje y revelan los predicados simbólicos correspondientes que lo componen.

51 Aduciré como ejemplo el mito conocido como "La *creación del sol y de la luna*" en el cual se anudan distintos hilos actanciales que configuran en última instancia a *Quetzalcoatl.* No podemos realizar, en el contexto de esta ponencia, un análisis formal del mito[16] y nos limitaremos a enunciar algunos esquemas narrativos, sustantivados por mayor claridad, que permiten discernir el carácter funcional del personaje.

La unidad

52 Uno de los predicados actanciales más importantes que conforman el personaje de *Quetzalcoatl* e s, sin duda, la "reunión", la integración de antagonismos duales o más generalmente plurales en una totalidad vital. En el mito aducido, la primera manifestación de este esquema actancial lo constituye la reunión de los dioses en Teotihuacan. El término náhuatl utilizado *mocentlalique (in teteo)* entraña como el vocablo castellano el concepto de unidad, en efecto, la traducción literal de la expresión sería "los dioses se hicieron uno". Es decir que la caótica dispersión preexistencial se concentró para permitir un desdoblamiento vital y el subsecuente advenimiento de la luz.

La dualidad

53 Una vez instaurada la totalidad unitaria esencial se produce la ruptura que anticipa el dinamismo existencial por venir. Surgen dos entes de la indiferenciación colectiva de los dioses: *Nanahuatzin* y *Tecuciztecatl* cuyos nombres presagian sus funciones futuras, pero que hasta este momento no representan más que la instauración (dual) de un movimiento todavía potencial.

54 Él desdoblamiento de la montaña primordial (centro axial donde se reunieron los dioses) en las dos montañas donde hacen penitencia *Nanahuatzin* y *Tecuciztecatl* manifiesta claramente la ruptura dual de la unidad. Otro hilo actancial se dispone sobre el telar mítico: el de la "regresión" que se opone al de la "progresión": *Tecuciztecatl* (la futura luna) rehusa cuatro veces echarse al fuego mientras que *Nanahuatzin* (el futuro sol) lo hace a la primera.

Primera síntesis integrativa de los contrarios en el fuego

55 Tanto la dualidad como el antagonismo actancial: progresión / regresión se deben de "fundir" en una unidad para que aparezca la luz. El centro de esta integración funcional es el fuego en el que se echan los dioses.

56 Quizás podamos ver aquí un antecedente de lo que será el modelo ejemplar de la cremación el cual se reitera en distintos contextos míticos en los cuales interviene *Quetzalcoatl:* el fuego permite la transición de un estado a otro. Un ser se consume en el fuego, se redime al antagonismo esencial que lo constituye y de sus cenizas surge una luz nueva, un nuevo "estado" existencial.

57 En el contexto de nuestro mito, del antagonismo consumido por el fuego surge la luz existencial bajo una forma *gemelar.* Aparecen dos soles inmóviles en el horizonte oriental.

58 Esta relación de la incineración con la gemelaridad se reiterará en otro contexto mítico con la autocremación de *Quetzalcoatl* y la aparición dual de Venus como estrella de la mañana y de la tarde.

La gemelaridad (unidad gemelar)

59 Ya se hizo la luz. Se produjo una diferenciación adaptativa (luz / oscuridad) pero a la vez una petrificación gemelar de la dualidad instaurada: dos soles idénticos se perfilan al horizonte. Además la luz se impuso a las tinieblas dejando a los dioses en el espacio-tiempo existencial profano. La gemelaridad (idéntica) de los soles manifiesta una contradicción no resuelta de antagonismos, pues la luz sucedió a la oscuridad sin integrarla en un dualismo dinámico-vital.

60 La ruptura de la gemelaridad idéntica en gemelaridad diferenciada es otro esquema actancial que caracteriza el personaje de *Quetzalcoatl.* Mediante el lanzamiento del conejo en uno de los soles y la muerte infligida por *Quetzalcoatl-Ehecatl* a su gemelo *Xólotl* se rompe la petrificación gemelar y se posibilita asimismo la aparición del movimiento espacial-temporal.

61 Las transformaciones sucesivas de *Xólotl* en planta de maíz "doble" y maguey "doble" en su huida (regresiva), cuando *Ehecatl* lo persigue, muestra la importancia de la gemelaridad en la trama mítico-religiosa náhuatl y más generalmente mesoamericana.

El sacrificio

62 Tanto la contradicción luz/oscuridad como la gemelaridad indiferencia-da se "resuelven" mediante la muerte "sacrifical" impuesta a los dioses e infligida por *Quetzalcoatl-Ehecatl.* A la noche *esencial* había sucedido la luz *existencial* dejando a los dioses en espacio profano y a la disyuntiva actancial irresuelta. El sacrificio de los dioses resuelve la contradicción y crea (o más bien reinstaura) la dimensión de lo sagrado *esencial,* es decir, entre otras cosas, de la muerte.

63 La muerte del gemelo *Xólotl* es más explícita e instaura esquemas actanciales regresivos más complejos, ya que en la huida la gemelaridad implica sucesivamente al maíz (*tonacayotl*) y al pulque *(maguey)* antes de que surja la muerte regeneradora del *Xólotl* (ajolote) en las aguas intrauterinas de la madre tierra.

64 Dicho sacrificio consagra la unión religiosa de lo profano existencial y lo sagrado esencial y establece el modelo ejemplar del sacrificio. *Quetzalcoatl* será el "sacrificador" por excelencia, el que reúne lo humano con lo divino.

La transformación

65 Los sacrificios al integrar los opuestos antagónicos en una nueva síntesis permite el impulso vital. La modalidad de los cambios adaptativos que permite la continuidad vital es, según esta variante del mito, la "transformación". De un estado a otro, el motor del movimiento vital es la transformación de los entes en presencia. Del *Ehecatl* "Creador" que sopla sobre los astros para establecer el movimiento astral o en su caracol para crear al hombre, al *Xólotl* psicopompo que trae de vuelta el ser a las entrañas telúricas de la muerte regeneradora no hay ruptura brusca sino transformación. La muerte indígena precolombina es una transformación y *Quetzalcoatl (Ehecatl/Xólotl)* constituye el principio gemelar entre muerte y existencia. *Quetzalcoatl* es el mundo en el que lo progresivo existencial se une con lo regresivo letal en una eterna continuidad vital cíclica.

Diferenciación e integración en la trama mítica

66 Así como la evolución filogenética se realiza mediante transformaciones ordenadas en el tiempo según esquemas de *diferenciación* y de *integración,* el mito cosmogónico manifiesta el estallido de la totalidad inerme y la reintegración de las partes en nuevas totalidades en las que se anudan los hilos actanciales previamente discriminados. En el mito aquí aducido, la totalidad tenebrosa y dispersa del caos se "concentra" (se reúnen los dioses), a partir de esta unidad primordial surge una dualidad potencial *(Nanahuatzin* y *Tecuciztecatl).* Esta dualidad se reintegra a una unidad ígnea (fuego) que las subsume. A raíz del sacrificio de los dioses aparece la luz bajo la forma *gemelar* de dos soles que brillan con igual intensidad. Se rompe esta gemelaridad y se diferencian los astros en sol y luna. La nueva integración de ambos se realizará mediante el movimiento *(ollin)* que surge cuando los dioses se diferencian de los hombres muriendo y creando asimismo su espacio-tiempo sagrado. *Xólotl* a su vez se desprende de la totalidad sagrada que constituyen dichos dioses cuando rehusa la muerte y huye.

67 El carácter regresivo de esta huida se percibe en la mecánica narrativa la cual integra elementos probablemente históricos al mundo actancial. En efecto la regresión de *Xólotl* hacia las aguas primordiales desenlaza lo estructurado tanto a nivel individual como

colectivo: en la versión en náhuatl *Xólotl,* perseguido, se vuelve sucesivamente *Millaca Xólotl,* "*Xólotl* labrador", y *Mexólotl,* "*Xólotl* de maguey", antes de regresarse en las aguas primordiales. Es decir que la salida de Aztlan, la etapa nómada y el subsecuente sedentarismo agrícola de los pueblos nahuas se recorre al revés. A los aspectos propiamente pulsionales del *tanatos* se añaden aquí elementos míticos históricos que se integran en una cognición totalizadora de la muerte. La huida de *Xólotl* se reintegra a un esquema dinámico global huida/persecución: *Xólotl/ Ehecatl,* que se entreteje actancialmente con las oposiciones luna/sol, noche/día, bajar/subir, muerte/existencia, etcétera,[17] e integra las partes míticamente diferenciadas a la totalidad dinámica que las integra vitalmente.

68 *Quetzalcoatl* representa en un momento histórico específico la integración óptima de elementos funcionalmente diferenciados que corresponden a los determinismos socio-existenciales de este momento.

e) Lo histórico y lo mítico

69 El saber indígena tal y como lo hemos establecido anteriormente tiende a estructurar sensiblemente la experiencia de lo vivido. La pluralidad fenoménica converge hacia una totalidad cognitiva sensible e integradora. En el mito aquí aducido, y más específicamente en la secuencia correspondiente a la huida de *Xólotl,* elementos pulsionales genotípicos con carácter regresivo-letal coinciden con una regresión correspondiente a lo que fue quizás algo histórico: la etapa nómada de los aztecas-chichimecas en su peregrinación hacia la tierra prometida.

CONCLUSIÓN

70 Que sean los compuestos: *Ehecatl/Xólotl,* el sol/la luna, *Nanahuatzin/ Tecuciztecatl,* existencia/muerte, historia/mito, o cualquier fragmentación adaptativa, *Quetzalcoatl* simboliza la integración vital de los antagonismos. Es el "símbolo" por excelencia, el que reúne, el que zurce el desgarre ontológico que instauró en primera instancia la aparición de la conciencia.

71 El carácter sustantivo de *Quetzalcoatl,* como personaje que interviene en numerosos gestos míticos, es el resultado de una larga gestación actancial con carácter "verbal". A lo largo del tiempo la diégesis verbal (acción) se sustantivó en personaje (estado) el cual a su vez se ve implicado en otras tramas diegéticas, pero dicho personaje representa un complejo nudo de hilos narrativos que determinan nexos altamente significativos. Los hilos que lo componen se anudan a otros que la historia dispone sobre el telar mítico y sigue la eterna gestación actancial del héroe en la trama de los mitos.

72 En términos generales, el héroe náhuatl constituye la integración de antagonismos que fueron a su vez productos de la fragmentación "adaptativa" de una totalidad.

NOTAS

2. Recordemos que etimológicamente "texto" significa "tejido".

3. Conviene recalcar aquí la etimología de existir *ex-stare* "estar fuera" ya que representa una herramienta importante en el planteamiento teórico de este trabajo.

4. La etimología probable de trascender *trans-scindere* mediante sus elementos constitutivos: *trans,* "a través"; *scindere* "escindir", manifiesta claramente la división ontológica del ser (*scindere*) y el movimiento racional que lleva al hombre más allá de esta escisión.

5. El adjetivo "inmanente" corresponde al compuesto verbal en latín *in-manere,* es decir "permanecer dentro".

6. Es decir que obnubila la conciencia mediante una embriaguez motriz para favorecer el descenso en la dimensión fisiológica de su ser: su cuerpo, y logra la comunión anhelada con el mundo.

7. *Cf.* Jean Piaget, *Le Structuralisme,* PUF, París, 1948, p. 41.

8. *Cf.* Jean Piaget, *Biologie el connaissance,* Delachaux, Niestlé, Paris, 1992, p. 23.

9. *Ibid.,* p. 47.

10. *Ibid.,* p. 45.

11. *Ibid.,* p. 43.

12. *Cf. Mito de la Creación del hombre,* en Lehmann, Walter, *Kutscher Die Geschichte der Konigreiche von Culhuacan und Mexico,* Verlang W. Kohlammer, Berlin, 1979.

13. En la trama simbológica náhuatl precolombina el jade representa la fertilidad evolutiva (de tipo masculino).

14. *Cf.* Diccionario de Remi Siméon.

15. *Cf.* Diccionario de Remi Siméon.

16. *Cf.* Patrick Johansson, "Análisis estructural del Mito de la creación del Sol y de la Luna en la variante del Códice Florentino", en *Estudios de Cultura Náhuatl,* UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 24, México, 1994.

17. Patrick Johansson, "Análisis estructural del Mito de la creación del Sol y de la Luna en la variante del Códice Florentino", *ibid.*

NOTAS FINALES

1. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

El mártir colonial. Evolución de una figura heroica

Antonio Rubial García

1 Note portant sur l'auteur[1]

2 Cada sociedad muestra su concepción de la perfección humana a través del héroe. Durante siglos, la cultura occidental consideró que los santos representaban el paradigma de esa perfección y propuso sus hazañas y virtudes como modelo para los fieles en la lucha inmemorial entre el bien y el mal; además, los santos eran taumaturgos y por tanto podían conceder dones y salud.

3 Con todo, para el hombre del siglo XX es difícil concebir a un santo como héroe debido a los prejuicios alimentados por dos corrientes antagónicas. Por un lado, la religión católica, con sus pretensiones de estar sustentada por sólidas bases históricas, no puede aceptar que sus próceres sean considerados como construcciones míticas, ni que sus vidas sean tratadas como "modelos para armar". Por otro lado, por nuestra herencia ilustrada nos es imposible ver a los santos como figuras heroicas, pues su actuación responde a valores que privilegian el más allá y la vida futura sobre el aquí y el ahora; absurdo es por tanto promover a los santos como héroes de una sociedad que ve el espacio como conquista y el tiempo como acción.

4 Sin embargo, muy a pesar de las dos concepciones, no podemos negar que las vidas de los santos responden a los patrones de los héroes míticos. En esta ponencia quiero desarrollar el proceso de construcción, independientemente de la existencia histórica de tales personajes, de uno de los modelos más representativos de la hagiografía colonial: el del mártir.

5 Nacido con la primera literatura cristiana, "el fiel que entregaba su sangre por la fe" tuvo su origen modélico en las "actas de los mártires" del siglo III, textos de gran sobriedad que incluían los informes oficiales de los tribunales romanos, con interrogatorios, deposición de testigos y sentencias. Con base en esos testimonios nacieron en el siglo IV los primeros escritos propiamente hagiográficos, y los mártires se convirtieron en los primeros santos dignos de ser venerados por la Iglesia. El mártir (según su etimología griega, testigo)

había ofrecido su vida para dar testimonio de Cristo, a quien se proponía imitar fielmente; en consecuencia, morir por la fe era algo a lo que debían estar dispuestos todos los cristianos, pues ésa era la mayor gloria que podía tener un creyente. Al igual que la de su maestro, la sangre de los fieles servía como agua fertilizadora de una tierra preparada para nuevas conversiones. Aunque en el cristianismo es Cristo el único héroe con funciones salvíficas, es decir el único que cumple con el modelo de "rey sacramental", el sentido sacrificial y la presencia de la sangre como elemento simbólico son las dos cualidades más representativas del mártir-héroe.

6 Para ser considerado como un medio de santificación, el martirio requería de dos condiciones: la persecución de un tirano que odiara a los cristianos y una aceptación voluntaria de la muerte por la fe, aunque el entregarse abiertamente a los verdugos era desaprobado y se consideraba homicidio. Era obligación de todo creyente mantenerse con vida para predicar la palabra y ocultarse para no ser descubierto. El martirio debía ser aceptado con gozo cuando llegara, pero no podía buscarse afanosamente.[2]

7 El modelo heroico del mártir fue para el cristianismo primitivo el elemento más importante para su consolidación como religión de masas, y el culto a sus reliquias se convirtió en el principal medio de cristianización de los pueblos paganos. En manos de sus promotores, los obispos, tales cultos generaron nuevos patrones de socialización y subordinaron a la población a las sedes episcopales.

8 La Nueva España, con una sociedad pluriétnica en busca de elementos de cohesión, encontró en la construcción de un modelo propio de mártir, entre otros modelos de santidad que podían apelar al esquema apostólico primitivo, uno de los más sólidos pilares de autoafirmación y de coherencia entre el pasado y el presente. A través de la evolución de esos modelos, podemos darnos cuenta de los cambios en la mentalidad colectiva novohispana y en la formación de una ideología eclesiástica y religiosa con rasgos autónomos.[3]

9 La primera narración que tiene como héroe un mártir surgió en Nueva España desde mediados del siglo XVI y se encuentra en la *Historia* de fray Toribio de Motolinía. En ella se narra la muerte de tres niños indígenas de Tlaxcala martirizados por defender la fe que acababan de recibir. El primero, Cristóbal, era hijo de un noble y recibió la muerte de manos de su padre porque destruía sus ídolos y derramaba su pulque; instigado por una de sus esposas y por varios "vasallos", y bajo los efectos del alcohol, el cruel cacique golpeó a su hijo, lo arrojó a unas brasas y, según versiones que no avala Motolinía, lo remató con una espada. Dos años después otros dos niños, el noble Antonio y su sirviente Juan, educados en el convento de los franciscanos de Tlaxcala, fueron muertos a palos en el pueblo de Cuauhtinchan por unos "sayones", por destrozar ídolos durante una campaña misional del dominico fray Bernardino Minaya. La narración de Motolinía está llena de candidez, en ella se introducen largos diálogos entre víctimas y victimarios, entre frailes y niños, se dan pormenores de las distintas versiones que se conocen del hecho, se describe cómo se descubrieron los crímenes y la suerte que corrieron los asesinos, ajusticiados todos.[4] La historia de los niños mártires era para este fraile una muestra de los frutos que los franciscanos habían conseguido con su labor misional y un medio didáctico para promover la denuncia de idolatrías. En el futuro, esta narración sería incluida en todas las crónicas franciscanas, aunque en ninguna se hablaba de la promoción de estos niños a la beatificación.

10 De hecho los mártires de Tlaxcala eran no sólo laicos, sino además neófitos, y su inclusión por Motolinía en su *Historia* estaba supeditada al hecho de que aún no existían en ese entonces frailes mártires. Pero las cosas comenzaron a cambiar a partir de la segunda mitad del siglo, cuando los misioneros se enfrentaron con los indómitos chichimecas y fueron víctimas de ellos. En su *Historia eclesiástica,* fray Jerónimo de Mendieta narra la historia de fray Juan Calero, el primer mártir fraile, muerto por los caxcanes durante la rebelión que asoló las tierras del Mixtón en 1541; este lego, movido por el celo de la salvación de esos apóstatas, subió a las serranías a buscarlos, lo que fue tomado como afrenta por los "bárbaros" que lo asaetearon y con macanas le quebraron dientes y muelas, mientras el fraile moría predicando las cosas del cielo y del infierno. Cinco días después su cuerpo fue encontrado incorrupto "y su sangre tan fresca como si entonces lo acabaran de martirizar." Su entierro en Etzatlán se hizo "con mucha devoción y con voz de santo".[5]

11 Junto a él, las crónicas registran a 42 franciscanos y a 26 jesuitas que perdieron la vida durante los tres siglos coloniales, víctimas de las continuas rebeliones indígenas y de los ataques de los nómadas que llenaron la historia del norte y del sureste de México. Alrededor de ellos y de sus martirios se construyó la historia misionera de algunas regiones, narrada a la manera de un menologio o colección de vidas edificantes. Nacía así un modelo hagiográfico propio de Nueva España: el del mártir entre bárbaros.[6]

12 El primer elemento con que se elaboró la vida de este héroe fue su carácter de personaje histórico: su martirio era situado en un lugar, y en una fecha. En segundo término, y en contraste con la individualidad del héroe, las fuerzas contra las que luchó eran entidades extra históricas, se les hacía funcionar como estereotipos con cualidades genéricas de crueldad y maldad: el Demonio y sus secuaces, los indios bárbaros, infieles o apóstatas. En tercer lugar, se insistía en el interés del misionero por lograr la conversión, y por ende la salvación, de aquellos que lo mataron. Cuarto, el mártir siempre hablaba con sus verdugos y los conminaba a no cometer el crimen y a que dejaran la idolatría y los vicios y sirvieran al Dios verdadero. Quinto, se hacía una descripción muy pormenorizada de la violencia, desde el arribo de los "bárbaros" hasta los tormentos que aplicaban: macanazos, pedradas, flechazos, mutilaciones y decapitaciones se repetían *ad nauseam;* con frecuencia tales tormentos eran comparados con los de los mártires de los primeros siglos del cristianismo. Sexto, a menudo el elemento milagroso daba a la narración un tono sobrenatural que se manifestaba en el vaticinio que el mártir hacía de su propia muerte, en la dificultad que tenían los victimarios para conseguir su objetivo o en la frescura de la sangre o del cuerpo cuando era encontrado después de varios días de muerto. Séptimo, son comunes las menciones a los rituales de que fueron objeto los cuerpos de los mártires (o lo que se encontró de ellos), las procesiones que se realizaron hasta el lugar de su entierro, las ofrendas que les llevaban los indígenas y, en contraste, el interés de los frailes y de los españoles por conseguir como reliquias pedazos de sus hábitos y partes de sus cadáveres.[7]

13 Tal modelo de mártir ya estaba conformado en las crónicas de los franciscanos Mendieta y Torquemada (escritas a fines del siglo XVI y principios del XVII respectivamente) y su elaboración, al igual que las narraciones de las vidas de los misioneros no mártires, respondía a dos hechos: por un lado, al interés de las órdenes religiosas por exaltar a los varones que las honraban con sus vidas y por mostrar los frutos de su actuación durante la primera etapa de la evangelización, edad dorada que se estaba construyendo, como un concepto político, en ese periodo de pugnas entre regulares y seculares; por el otro, de la

necesidad que tenían los clérigos y los habitantes de estas tierras de convertirlas en espacio sagrado y por lo tanto en objeto de atención por parte de la Providencia.

14 Sin embargo, ya desde principios del siglo XVII podemos notar que la santidad por martirio de tales religiosos era puesta en duda. El argumento teológico que sostenía tal actitud estaba basado en el hecho de que la mayoría de esos religiosos no habían tenido una voluntad explícita de morir por la fe, las rebeliones los habían sorprendido sin darles la oportunidad de elegir entre salvar su vida o entregarse al martirio. Por otro lado, los misioneros muertos en el norte habían sido asesinados por indios salvajes, personajes que no estaban contemplados por un modelo hagiográfico nacido durante el dominio del Imperio Romano. El mártir debía morir como víctima de un tirano y entre los nómadas este personaje no existía. Los primeros síntomas de la polémica se ven reflejados en varias frases del prólogo del libro XXI de la *Monarquía Indiana* de Torquemada, parte que trata sobre los mártires franciscanos del siglo XVI. Para este autor tres causas son necesarias para considerar un deceso como martirio: "la primera, que al tormento recibido siga la muerte del cuerpo... La segunda, que concurra causa de martirio, que es que sea por la defensión de la fe de Jesucristo... La tercera, que el martirio sea voluntario... Pues que estos benditos religiosos hayan muerto de esta manera ¿Quién lo dudará? Si no es que ya llega a tanto la ceguera y la pasión, ¿Que estas verdades parezcan sueño?"[8]

15 Tales discusiones seguían vivas en 1645 cuando el jesuita Andrés Pérez de Ribas escribía su *Historia de los Triunphos de Nuestra Santa Fe;* en ella este autor asegura que los jesuitas muertos en el norte de México eran verdaderos mártires pues, conociendo el peligro en que se encontraban, no huyeron de él, e incluso muchos habían vaticinado su muerte entre ios infieles y apóstatas; de hecho, todos fueron víctimas del odio de los pecadores y de los hechiceros, ministros de Satán, que se veían amenazados por la fe y por la predicación cristianas.[9]

16 A fines del siglo XVII la polémica se reavivó a raíz de la muerte de 21 franciscanos a manos de los rebeldes de Nuevo México. La opinión que se inclinaba a reconocerlos como mártires, y por lo tanto como santos, fue expresada, entre otros, por el canónigo criollo Isidro de Sariñana en un sermón fúnebre pronunciado en las exequias de los frailes muertos e impreso en 1681. Al principio de la pieza oratoria se advierte que no se va a tratar a tales frailes como mártires, pues tal definición debía estar sujeta a los dictados de la Santa Sede, sin embargo, todo el sermón es una continua argumentación velada que expresa precisamente lo contrario. La apostasía de los indios aparece como una persecución contra Cristo y su Iglesia; los religiosos "abrazaron en obsequio de la fe las muertes que padecieron"; las flechas, los arcos, los carcajes que mataron a los frailes son descritos como instrumentos de suplicio en los términos de la iconografía de los martirologios. Están presentes por tanto los dos requisitos necesarios para este género de santidad: una persecución y la voluntad de entregarse a la muerte por la fe. La moraleja final sirve para reforzar esos argumentos: los franciscanos deben continuar enviando religiosos a la zona, aun a riesgo de que se produzcan nuevas muertes, hasta no ver a esas almas de regreso en el redil de Cristo.[10]

17 Es claro, sin embargo, que para los novohispanos del siglo XVII no era pertinente mostrar a la cristiandad europea que su tierra era aún una zona de gentiles; de todos modos, la sangre de estos mártires estaba ya dando frutos con la conversión masiva de los bárbaros. En cambio, para los intereses criollos funcionaba mejor un modelo de mártir que sí entraba dentro de los esquemas tradicionales y del cual la Nueva España poseía dos ilustres ejemplos: fray Felipe de Jesús y fray Bartolomé Gutiérrez, criollos que habían

muerto en el Japón por la fe de Cristo. Japón presentaba las condiciones ideales que llenaban el esquema del martirio: era un país con un emperador y con crueles gobernadores, que cumplían con creces el tipo "romano" del tirano. Por otro lado los misioneros se habían trasladado allá a sabiendas que podían padecer martirio, pues en Japón existía un odio explícito hacia la fe católica y una persecución declarada. Además, al ser Nueva España madre de misioneros y de mártires en Asia, se volvía una nación evangelizadora como lo eran las de Europa, lo que constituía una prueba fehaciente de su madurez espiritual y de su pretensión de ser espejo y sucesora de la Iglesia primitiva apostólica.

18 El primero de esos mártires, un franciscano criollo llamado Felipe de las Casas, cuyo barco había sido desviado de su ruta entre Manila y Acapulco por una tormenta, murió en 1597 junto con otros 25 franciscanos europeos y 3 catequistas japoneses. Primero se les cortó la oreja izquierda en la cárcel pública de Kioto y al final fueron trasladados a Nagasaki donde murieron crucificados. La beatificación de Felipe de Jesús y de sus compañeros en 1621 inició un largo proceso hagiográfía) y de culto alrededor de este primer beato novohispano. El cronista franciscano descalzo Baltasar de Medina, en la primera biografía completa del protomártir que se escribió, fechada en 1683, recopiló una larga tradición de la historia llena de hechos prodigiosos. La llegada del beato al Japón fue anunciada por cometas, temblores, lluvias de tierra roja y de ceniza; después de su martirio, los cuervos no tocaron su cadáver, que destilaba sangre fresca días después de muerto, mientras que columnas de fuego se levantaban en el cielo para dar testimonio del hecho.[11]

19 El segundo siervo de Dios propuesto por Nueva España a Roma para los altares fue el agustino criollo Bartolomé Gutiérrez, quien murió mártir en el Japón en 1632. Su vida, o por mejor decir su muerte, fue descrita por primera vez en un librito publicado en Manila en 1638 por fray Martín Claver.[12] En la obra ocupa un importante papel el personaje antagónico, el tirano y cruel señor Tacanaga, soldado de Lucifer que tuvo como única ocupación de su gobierno perseguir cristianos y extinguir la fe. Tacanaga es la contraparte de maldad que se enfrenta a la bondad de Bartolomé, quien es descrito como un celoso misionero, amigo de Dios, que viaja por todo el país ocultándose bajo disfraces y que es librado milagrosamente de sus enemigos, hasta que por fin es capturado y llevado a la cárcel, donde permanece dos años con varios compañeros de suplicio. La obra está llena de los tópicos de los martirologios primitivos: la alegría de los mártires presos, la tentación propuesta por los verdugos de renegar pisando un crucifijo y una serie de narraciones efectistas como la de las llagas agusanadas y las heridas sangrantes; la prisión en cuevas frías que contrastan con las aguas de fuego y azufre que laceran las heridas; la muerte en la hoguera. Tan solo una peculiaridad hace diferente a Bartolomé de los antiguos mártires: las reliquias son inexistentes pues la maldad del tirano arrojó las cenizas al mar, "porque no viniese a manos de cristianos algunas reliquias santas de aquéllos."

20 Durante los siglos XVII y XVIII, la figura del mártir Bartolomé sirvió a los más diversos fines: fray Esteban García lo utilizó como bandera para mostrar la excelencia de las órdenes religiosas sobre el clero secular en las pugnas que había entre ambos.[13] La ciudad de Puebla, que por un error lo consideraba su hijo, le disputó a México su lugar de nacimiento y la gloria de ser su patria, en un intento más por obtener supremacía sobre la capital.

21 A fines del siglo XVI el agustino José Sicardo en su magna obra *Cristiandad en el Japón* hizo una larga alusión a Bartolomé en la que agregaba, a lo ya escrito, numerosas anécdotas

milagrosas con miras a acelerar el proceso de beatificación: el siervo de Dios vaticinó su martirio y, cuando este aconteció, en el cielo aparecieron hechos prodigiosos que nos recuerdan aquellos narrados en la vida de Felipe de Jesús.[14] Con todo, el proceso de Bartolomé Gutiérrez se frustró, en parte por la fuerte presencia de Felipe, que anuló a cualquier otro candidato para este tipo de santidad, y en parte por la gran cantidad de información sobre mártires en el Japón (más de 200) que llegó a Roma y que rebasó la capacidad de la burocracia vaticana.

22 Cuando escribía Sicardo, Japón ya había cerrado sus puertas a la religión católica en forma definitiva desde 1639. Ante tal perspectiva, la figura del mártir en el Japón perdió toda vinculación con la realidad, en cambio, en el norte y el sureste de Nueva España continuaban muriendo los religiosos y sus sagas heroicas seguían siendo narradas por los cronistas de las órdenes.

23 No obstante, los nuevos héroes ya no eran descritos a la manera de los autores franciscanos de la época anterior. Con la presencia del modelo "japonés", y a partir de la necesidad de aproximar a estos mártires entre los bárbaros americanos a los héroes del cristianismo primitivo, fueron enriquecidas sus vidas y muertes con elementos nuevos.

24 Uno de los aspectos más significativos de este proceso fue la transformación del modelo del infiel. A principios del siglo XVII, fray Juan de Torquemada describía a los bárbaros chichimecas como: "no teniendo asiento cierto (...) andan discurriendo de una parte a otra... Traen los cuerpos del todo desnudos, duermen en la tierra desnuda, aunque sea empantanada, con perpetua soledad. Comen carnes... medio crudas, despedazándolas con las manos, dientes y uñas a manera de lebreles... en alguna manera pueden ser tenidos por monstruos de naturaleza... cuanto su ingenio es casi semejante al de los brutos".[15]

25 Treinta años después el jesuita Andrés Pérez de Ribas daba un cuadro totalmente distinto: los indios norteños son industriosos en la fabricación de sus utensilios, usan de ingeniosas estratagemas en la guerra, argumentan con sabios discursos, adornan sus cuerpos con galanos aderezos, saben hacer textiles y conocen la agricultura. Tales cualidades se acentúan aún más cuando se convierten en cristianos y a veces, incluso, están más libres de vicios que los viejos creyentes. Es claro que para el cronista jesuita era básico mostrar a los bárbaros como seres capaces de recibir la fe católica, ¿de qué otra forma si no se justificaría la labor y la presencia de los sacerdotes entre ellos? ¿cómo hacer comprensibles, y creíbles, sin esas prendas los "triunfos" o conversiones conseguidos por los miembros de su orden? Además, al describir la presencia de la Compañía entre ese tipo de gente se contradecían los argumentos de quienes aseguraban que los jesuitas sólo misionaban entre "naciones políticas y urbanas".[16]

26 El nuevo modelo de mártir novohispano exigía no sólo otro género de bárbaro, sino también un tipo diferente de verdugo y un tratamiento más acabado de las circunstancias del martirio. Tales cambios eran explicables por el contexto distinto al que se enfrentaron los jesuitas y los franciscanos de los colegios de Propaganda Fide y a los métodos más racionales de misionar que ejercitaron. Frente a la mayor parte de los frailes menores muertos en el siglo XVI, casi todos a manos de infieles y en medio del campo, los jesuítas y franciscanos de las centurias posteriores fueron víctimas de los indios apóstatas, de las rebeliones que destruyen iglesias y poblados. Así, los nuevos malvados eran individuos con nombre, hechiceros o gente cercana a la misión como el Nacabeba que intervino en la muerte del padre Tapia. En un intento de adaptarlos al modelo "imperial", Pérez de Ribas

nos los muestra en sus conciliábulos, “como en los tribunales romanos”, e Isidro Félix de Espinosa los llama “tiranos”.[17]

27 Al mismo tiempo se enriquecía la narración de los martirios con descripciones de demoniacos festines en los que los victimarios se comían partes del cuerpo de sus víctimas, les cortaban la cabeza y, embriagados, destruían sacrilegamente iglesias e imágenes. A menudo, junto a los sacerdotes, morían los fieles entre sus pueblos destruidos.

28 Para demostrar que los martirios reunían los requisitos solicitados por Roma, los cronistas ponían en labios de los mártires edificantes sermones mientras agonizaban, y hasta construían diálogos entre ellos y sus adversarios. Con esos textos se demostraba que la causa de su martirio había sido el odio de los apóstatas hacia el evangelio, que ya conocían, y la necesidad de exterminar a los sacerdotes que les conminaban a dejar sus idolatrías, sus borracheras y su afán de tener muchas mujeres. Además, la entrega a la muerte era un acto voluntario pues, a pesar de conocer el peligro en que se encontraba su vida, el sacerdote no desamparaba la misión. Con la inclusión de estas anécdotas se llenaban las fórmulas: “odio contra la fe cristiana, muerte ocasionada por predicar contra los vicios y entrega voluntaria al martirio”.

29 Por último, como una necesidad de hacer creíbles los hechos, el cronista señalaba haberlos escuchado de labios de testigos presenciales. Por ello las historias incluían a menudo relaciones del modo por el cual se conocieron los sucesos y textos de quienes los presenciaron, o de aquellos que descubrieron los cuerpos muertos de los mártires. A veces esos testimonios son tan vividos y describen las heridas de las víctimas y las escenas del crimen con tan meticulosa y objetiva acuciosidad que semejan registros policiacos escritos por un médico forense; tal es el caso del texto de fray Antonio Moreira, incluido en la crónica de Arlegui, sobre el padre Francisco Labado, muerto en la rebelión de los conchos.[18]

30 Para el siglo XVIII, el nuevo modelo de mártir ya estaba consolidado y se presentaba como una prueba de la labor y vitalidad de las órdenes religiosas, amenazadas otra vez por los aires secularizadores de los obispos borbónicos. Al mismo tiempo el ejemplo de tan heroicos sacerdotes se convertía en un medio para llamar misioneros que estuvieran dispuestos a entregar su vida por Cristo en las fronteras de la cristiandad.

31 De todos los institutos religiosos, el que mostraba una actitud más optimista respecto a los logros futuros en esos campos misionales eran los colegios de Propaganda Fide. Los retratos de sus misioneros y mártires llenaban los claustros de sus edificios y sus cronistas ponderaban sus hazañas. Isidro Félix de Espinosa, misionero él mismo, cronista y fundador de uno de los colegios, describió en su crónica los martirios de dos de sus más eminentes miembros: fray Francisco Casañas, protomártir de los colegios de Propaganda Fide, había muerto a fines del siglo XVII en el Nuevo México, poco tiempo después de aplacada la prolongada rebelión que había devastado esa zona. El 4 de junio de 1696 varios de los indios del pueblo de San Diego de los Hemes, coligados con los apaches, hicieron salir al fraile de su iglesia y una vez en el atrio lo capturaron, le partieron el cráneo y, aún vivo, le arrojaron piedras hasta matarlo. Fray Pablo Rebullida, evangelizador de los talamancas de Costa Rica, fue asesinado en el pueblo de Urinama en septiembre de 1709. Después de flecharlo y golpearlo, murió por fin degollado “como el cordero”; fue muerto a cuchillo, pues tal objeto debía servir como “símbolo de la palabra cuya eficacia viva penetra el alma”. Su cuerpo incinerado, pero intacto por designio divino, fue primero

trasladado a Cartago y después a Guatemala, y al pasar por los pueblos lo hacía como "emperador victorioso". Sus reliquias ya comenzaban a hacer milagros y curaciones, primer paso para solicitar su beatificación.[19]

32 Para Espinosa estos dos mártires eran la prueba de que se estaba consumando un proyecto novohispano; sus muertes, acaecidas en las zonas fronterizas del norte y del sur, mostraban una sociedad que consolidaba su territorio y que encontraba en estos dos modelos de la Iglesia apostólica primitiva una prueba de su madurez.

33 Espinosa es el ejemplo más acabado del clérigo criollo que construye la idea de una Iglesia novohispana triunfante y orgullosa de sus hombres santos. La difusión que tuvieron estas ideas y modelos dentro de la sociedad colonial fue enorme. Baste como prueba el interesante caso estudiado por Jaime Cuadriello sobre la promoción que una familia tlaxcalteca hizo a fines del siglo XVIII de la veneración de los niños indígenas que murieron martirizados en el siglo XVI. Ignacio Faustinos Mazihcatzin, cura mestizo descendiente de la nobleza indígena de Ocotelulco, fue el alma de un movimiento que reivindicaba la primacía de Tlaxcala como primera sede del cristianismo novohispano y como patria de esos protomártires mexicanos. Junto con los santuarios de la Virgen de Ocotlán y de San Miguel del Milagro, esos niños se convirtieron en símbolos del orgullo local tlaxcalteca y en demostración de la capacidad de los indios para vivir la santidad y de su capacidad para llegar a las más altas esferas de la espiritualidad cristiana.[20] Como para los criollos, para estos indígenas mestizados el mártir era también un héroe gracias al cual su grupo social construía lazos de convivencia y vínculos de cohesión.

34 Cuando la cultura barroca llegaba a su fin y el Occidente comenzaba a desmovilizar sus defensas contra los terrores apocalípticos y contra el omnipotente poder de Satanás, y proponía como héroes a hombres laicos, con valores más mundanos, que luchaban por el aquí y el ahora, Nueva España se enorgullecía de tener como modelos heroicos a mártires que se habían distinguido por luchar precisamente contra esas fuerzas oscuras y que habían muerto por destruirlas.

35 No obstante, para los años finales del siglo XVIII, el modelo del mártir como tal ya se había diluido dentro del esquema general de las crónicas religiosas. Francisco Javier Alegre, desde su exilio en Italia, narraba la historia de la Compañía de Jesús con un sobrio estilo e incluía en ella, bajo el rubro "sangre misionera", a los jesuitas muertos durante las rebeliones, sin embargo, tanto las descripciones de los martirios como las vidas de esos hombres se integraban a la narración de un proceso general; de ella se ha desterrado al Demonio y se ha excluido todo esquema que pueda hacer referencia a la hagiografía.

36 Algo similar pasaba con el cronista franciscano Juan Domingo Arricivita que utiliza su historia del Colegio de Propaganda Fide de Querétaro para criticar la presencia militar en algunas regiones y propone una penetración pacífica de los misioneros, aunque sea más costosa en sangre y fatigas. En él también los martirios son elementos accesorios de una narración que insiste más en las misiones y en las conversiones realizadas por su instituto que en los casos individuales.

37 El mártir había dejado de ser un modelo para convertirse en un personaje inmerso en la corriente del devenir histórico.

FUENTES PRIMARIAS

38 ALEGRE, Francisco Javier, *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España,* 4 v., editores Ernest Burras y Félix Zubillaga, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1956-1960. (Bibliotheca Instituti Historici, 9, 13, 16, 17).

39 ARLEGUI, José, *Crónica de la provincia de Nuestro Seráfico Padre San Francisco de Zacatecas,* (México, 1737), México, Imprenta Cumplido, 1851

40 ARRICIVITA, Juan Domingo de, *Crónica Seráfica y Apostólica del Colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro,* 2 v., México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1792.

41 CLAVER, Martín, *El admirable y excelente martirio en el reyno de Japón de los benditos padres fray Bartolomé Gutiérrez, fray Francisco de Gracia y fray Thomás de San Agustín, religiosos del orden de San Agustín, Nuestro Padre, y de otros compañeros suyos hasta el año de 1637,* Manila, imprenta de Luis Beltrán, 1638.

42 ESPINOSA, Isidro Félix de, *Crónica apostólica y seráphica de todos los colegios de Propaganda Fide de esta Nueva España* (México, 1746), editor Lino Gómez Canedo, Washington, Academy of American Franciscan History, 1964.

43 GARCÍA, Esteban, *Crónica de la Provincia Agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México. Libro Quinto,* introducción y notas de Gregorio de Santiago Vela, Madrid, Imprenta G. López de Horno, 1918.

44 MENDIETA, Jerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana,* 4 v., México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1945.

45 MOTOLINÍA, Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España, relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado,* editor Edmundo O'Gorman, México, Porrúa, 1969. (Colección *Sepan Cuántos...,* 129).

46 PÉREZ DE RIBAS, Andrés, *Historia de los triumphos de Nuestra Santa Fe, entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe; conseguidos por los soldados de la milicia de Compañía de Jesús en las misiones de la provincia de Nueva España,* Madrid, 1645 [Edición facsimilar, México, Siglo XXI editores, 1992, p. 49 y ss.]

47 SARIÑANA, Isidro, *Oración fúnebre... en las exequias de 21 religiosos... de san Francisco que murieron a manos de los indios apóstatas de la Nueva México en 10 de agosto del año de 1680,* México, 1681.

48 SICARDO, José, *Cristiandad del Japón y dilatada persecución que padeció. Memorias sacadas de los martyres de las ilustres religiones de Santo Domingo, San Francisco, Compañía de Jesús y crecido número de seglares, y con especialidad en los religiosos del Orden de N. P San Augustin,* Madrid, I. Sanz, 1698.

FUENTES SECUNDARIAS

49 ANCILLI, Ermanno, *Diccionario de espiritualidad,* 3 v., Barcelona, Editorial Herder, 1987.

50 CUADRIELLO, Jaime, *Las glorias de la república de Tlaxcala. El patrocinio de una iconografía indocristiana,* (en prensa).

51 CURIEL, Gustavo, “San Felipe de Jesús, figura y culto”, *en Actas del XI coloquio internacional de Historia del Arte,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1988, p. 55-98.

52 RUBIAL, Antonio, *La Santidad controvertida,* México, Fondo de Cultura Económica- UNAM Facultad de Filosofía y Letras (en prensa).

53 RUIZ BUENO, Daniel de, “Introducción” a las *Actas de los mártires,* Madrid, Editorial Católica, 1987 (Biblioteca de Autores Cristianos, 75).

54 TREXLER, Richard C , “Alla destra di Dio. Organizzazione della vita attraverso i santi morti in Nuova Spagna” en *Church and Comunity 1200-1600. Studies in the History of Florence and New Spain,* Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1987 (Racolta de Studi e Testi, 168), p. 510 y ss.

NOTAS

2. Daniel Ruiz Bueno, “Introducción” a las *Actas de los mártires,* Madrid, 1987, p. III y ss; Ancilli, *Diccionario de espiritualidad,* 3 v., Barcelona, 1987, v. III, p. 554 y ss.

3. Antonio Rubial, *La Santidad controvertida,* México (en prensa).

4. Toribio de Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España,* México, 1969, trat, III, cap. 14, p. 174 y ss.

5. Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana,* México, 1945, Libro V, 2a. parte, cap. I, p. 735 y ss.

6. El único texto moderno que trata de este tema es el de Atanasio G. Saravia, *Los misioneros muertos en el norte de Nueva España,* (México, 1943), pero su narración se reduce a describir lo narrado en las crónicas religiosas.

7. Este último punto es estudiado en el trabajo de Richard C. Trexler, “Alla destra di Dio. Organizzazione della vita attraverso i santi morti in Nuova Spagna” en *Church and Comunity 1200-1600. Studies in the History of Florence and New Spain,* Roma, 1987, p. 510 y ss.

8. Juan de Torquemada, *De los veinte y un libros rituales y Monarquía Indiana,* México, 1979, libro XXI, prólogo, v. 6, p. 424.

9. Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos de Nuestra Santa Fe,* Madrid, 1645 [México, 1992, Libro VII, cap. 3, p. 414 y ss.]

10. Isidro Sariñana, *Oración fúnebre... en las exequias de 21 religiosos... de san Francisco que murieron a manos de los indios apóstatas de la Nueva México...,* México, 1681.

11. Gustavo Curiel, “San Felipe de Jesús, figura y culto” en *Actas del XI Coloquio Internacional de Historia del Arte,* México, 1988, p. 55 y ss.

12. Martín Claver, *El admirable y excelente martirio en el reyno de Japón...,* Manila, 1638.

13. Esteban García, *Crónica...* caps, CXVI y CXVII, p. 346 y 350.

14. José Sicardo, *Cristiandad en el Japón,* Madrid, 1698.

15. Torquemada, *op. cit.,* libro XXI, prólogo, V. VII, p. 427.

16. Pérez de Ribas, *op. cit.,* libro VII, cap. 1, p. 408.

17. Pérez de Ribas, *op. cit.,* libro II, cap. 7, p. 48 y ss. Isidro Félix de Espinosa, *Crónica apostólica,* Washington, 1964, libro V, cap. 50, p. 923 y ss.

18. José Arlegui, *Crónica de la provincia... de Zacatecas,* México, 1851, cap. VIII, p. 230.
19. Espinosa, *op. cit.,* libro IV, cap. IX, p. 491 y ss. y libro V, cap. I, p. 923 y ss.
20. Jaime Cuadriello, *Las glorias de la república de Tlaxcala,* (en prensa).

NOTAS FINALES

1. Facultad de Filosofía y Letras, UAM.

Tlahuicole, un héroe tlaxcalteca controvertido

Michel Graulich

---

1 Note portant sur l'auteur[1]

2 Tres fuentes que tratan del reinado de Motecuhzoma II, Muñoz Camargo, Duran y Tezozomoc, narran la historia de Tlahuicole,[2] un auténtico héroe histórico, un guerrero valientísimo, general del ejército tlaxcalteca, que, escribe Durán (1967, cap. 60, v. 2, p. 455-456) "por sus hechos, tenía gran fama en la tierra y sonaba su fama y grandezas entre todas las naciones".

3 Muñoz Camargo de Tlaxcala (1984, p. 186-188) retrata al héroe en los siguientes términos: "fue de tan grandes fuerzas, que la macana con que peleaba tenía un hombre bien que hacer en alzarla. Éste quieren decir que no fue alto de cuerpo, sino bajo y espaldudo, de terribles y muy grandes fuerzas, que hizo hazañas y hechos que parecen cosas increíbles". Según el autor tlaxcalteca, en los últimos años del reinado de Motecuhzoma Xocoyotzin los tlaxcaltecas hicieron guerra a los huexotzincas, quienes pidieron la ayuda de los mexicas. Durante una batalla los huexotzincas lograron cautivar al héroe cuando lo encontraron atascado en una ciénaga. Lo pusieron en una jaula de madera y lo llevaron a ofrecer a Motecuhzoma. El *huey tlatoani* lo honró mucho, le permitió de hacer venir su mujer preferida y al emprender una guerra contra los tarascos le ofreció el mando de una parte del ejército mexica. Tlahuicole, aceptó, pero a pesar de sus proezas, con las cuales "ganó entre los mexicanos eterna fama de valiente y extremado capitán", los mexicas no pudieron penetrar en el territorio del enemigo.

4 Cuando regresó a México, Motecuhzoma le ofreció el poder de elegir entre un puesto de capitán en su ejército o volver libremente a Tlaxcala. Tlahuicole rechazó ambas ofertas, para no traicionar su patria y para preservar su honor, y pidió al *tlatoani* el favor de morir como los valientes. Motecuhzoma consintió. Cuando se acercó la fiesta de los guerreros heroicos, Tlahuicole fue festejado durante ocho días con bailes y banquetes durante uno de los cuales "le dieron a comer la natura de su mujer guisada en un potaje". Luego fue inmolado en el sacrificio llamado "de gladiatorios": atado con una cuerda a una rueda de

piedra, tuvo que luchar con armas ficticias contra guerreros ("caballeros") águilas y tigres bien armados. A pesar de esto, logró matar más de ocho hombres y herir más de veinte antes de sucumbir. Luego lo sacrificaron a Huitzilopochtli. "Y éste fue el fin del miserable Tlahuicole de Tlaxcalla, el cual no fue de los muy principales, sino un pobre hidalgo que, por sólo su valentía y persona, había tenido valor, y, si no fuera preso, llegara a ser muy gran señor en esta provincia."

5 Tenemos aquí el guerrero heroico por antonomasia. Además de ser de fuerzas hercúleas, Tlahuicole hace hazañas increíbles. Dicen de él que, "dondequiera que entraba, mataba y desbarataba de tal manera la gente que por delante hallaba, que en poco tiempo le desembarazaban el campo" (Muñoz Camargo 1984, p. 187), un poco como Huitzilopochtli en el Coatepec (Sahagún, libro 3, cap. 1, 1956, 1, p. 273). Además, "en sólo oir su nombre, sus enemigos huían dél". No es vencido sino por el lodo, y además, no son los mexicas quienes lo cautivan sino los antiguos aliados huexotzincas. Logró llevar al combate un ejército de sus enemigos y conseguir fama inmortal entre ellos también. Vuelto a México, prefiere la muerte heroica del guerrero a la vida sin honor, y durante su sacrificio, aunque sin armas, se distingue una última vez por una valentía sin par. Vaillant (1965 [1944], p. 218), Cuéllar Abaroa (1996 [1947] p. 43), Soustelle (1955, p. 127), Brundage (1972, p. 238) y Davies (1973, p. 172) lo mencionan como tal y como ilustración de la ética guerrera de aceptación del sacrificio.

6 Sin embargo, hay otra versión de los hechos mucho menos favorable a Tlahuicole. De acuerdo con Durán (1967, cap. 60, 2, p. 454-457) y Tezozómoc (1878, cap. 98, p. 643-646), los hechos tuvieron lugar también durante la guerra entre Tlaxcala y Huexotzinco. Los huexotzincas, agotados por las muchas batallas y el hambre resultante del hecho de que el enemigo les quemaba sus campos, pidieron la ayuda de los mexicas. Estos aceptaron e incluso acogieron los huexotzincas refugiados en su ciudad, pero decidieron atacar Tlaxcala sin ninguna ayuda huexotzinca.

7 En el principio, los mexicas atacaron sin aliado ninguno, tal vez para someter solos a la orgullosa ciudad —y cobrar solos los frutos de su conquista. Motecuhzoma les recomendó de cautivar al glorioso capitán Tlahuicole. La lucha duró veinte días, sin resultado notable. Cada día los tlaxcaltecas recibían refuerzos de ciudades circunvecinas. Los exhaustos mexicas también pidieron ayuda y Motecuhzoma llamó tropas de Tetzcoco, Tlacopan y otras ciudades. Poco después, los aliados —pero no los huexotzincas—[3] lograron cautivar a Tlahuicole y numerosos otros guerreros valientes. Los tlaxcaltecas tuvieron que abandonar el territorio de Huexotzinco.

8 Al regresar su ejército Motecuhzoma quiso ver al famoso Tlahuicole y lo convocó. Durán afirma que el valiente otomí se presentó ante él muy humilde, le besó las manos y le pidió perdón de las ofensas hechas. La versión de Tezozómoc presenta un Tlahuicole más digno que sólo dice "me tengo por dichoso de haber visto vuestra real presencia y haber reconocido imperio tan valeroso y tan generoso emperador como vos sois". Sea lo que fuere, el *tlatoani* lo consuela ("que no es cosa mugeril, esta usanza es de guerra, hoy por mí, mañana por ti"), lo manda vestir muy ricamente y le da todo lo que puede desear. Pero el tiempo pasa y Tlahuicole se vuelve cada vez más sombrío. Piensa en sus mujeres y sus hijos, suspira y por fin acaba por llorar todo el tiempo. Siendo las lágrimas de una futura víctima sacrificial consideradas como de mal augurio, Motecuhzoma es enterado de lo que pasa y se enoja: "¿ Esto no es cobardía y afrenta grande, ...afrenta que da su temor de morir a la sangre ilustre? ... ¡Que se vaya a su tierra!" Informado, Tlahuicole no llora más, pero Motecuhzoma prohibe que sus guardias siguieran dándole de comer y

guardándole. Por consiguiente, el héroe tiene que andar de casa en casa pidiendo de comer. Por fin, desesperado, se va a Tlatelolco, sube sobre la pirámide mayor y se despeña, acabando así con su vida. Los mexicas le arrancan el corazón, según los ritos acostumbrados. Añade Tezozómoc que Motecuhzoma prohibió también que siguiesen alimentando a los pobres huexotzincas refugiados en México Tenochtitlan y los echó de la ciudad. Al parecer fueron asimilados a Tlahuicole.

9 Tenemos aquí, pues, un buen ejemplo de propaganda mexica: los tlaxcaltecas parecen temibles, pero a finales de cuenta no son sino unos cobardes, al igual que su general más valiente, que no pudo privarse de sus mujeres y acabó por suicidarse.

10 Es difícil de decidir ahora cual versión es históricamente correcta. Por un lado, es cierto que los mexicas sabían mejor que los tlaxcaltecas lo que pasó con Tlahuicole. Además, la versión tlaxcalteca presenta inverosimilitudes: no el hecho de que el guerrero cautivo rechace la libertad ofrecida y exija la muerte sobre la piedra de sacrificios, sabemos por una fuente independiente y digna de fe, sobre todo desinteresada en el asunto, que ciertos prisioneros querían morir. Durante la fiesta de *tóxcatl* de 1520, Pedro de Alvarado liberó a dos víctimas atadas a las estatuas de pasta de Huitzilopochtli y Tezcatlipoca para interrogarlas, pero, de acuerdo con un testigo ocular, no quisieron decir nada, y cuando fueron atormentados clamaron "que a ellos los tenían para sacrificar luego, e se folgaban dello, que se iban con sus dioses" (Información de Velázquez, *Documentos cortesianos* I, p. 207.)

11 Eso, pues, no era inverosímil, pero la afirmación de que Motecuhzoma le habría ofrecido la libertad sí lo es, cuando se sabe el rigor y la intransigencia del *huey tlatoani,* en particular en cosas referentes a la religión. Además, Motecuhzoma debía saber que al aceptar la oferta el héroe estaría desacreditado tanto en el imperio como en el valle de Puebla (¿A menos que su proposición haya sido una prueba?) El hecho de que el tlaxcalteca hubiera conducido a parte de los ejércitos de la Triple Alianza a la batalla es también poco probable.[4] La campaña contra los tarascos no es confirmada por otra fuente, pero no debe excluirse por tanto. Ahora bien, si la versión tlaxcalteca puede ser falsificada, eso no quiere decir que la versión mexica es auténtica aquí, como en sus otros relatos, los mexicas se esforzaron en presentar un relato etnocéntrico y pragmático.

12 Dos versiones diferentes, pues, pero dos versiones que se complementan mutuamente porque presentan dos aspectos diferentes del protagonista, y porque lo representan de acuerdo con los acostumbrados arquetipos de las grandes figuras míticas.

13 ¿Cuales son los héroes arquetípicos? Se trata las más veces de guerreros pobres pero valientes, menores o recién llegados, que vencen a sus mayores, ricos autóctonos decadentes y afeminados. Los héroes no se dejan seducir por las mujeres ni engañar por apariencias ilusorias. Saben reconocer y escoger los verdaderos valores. Están del lado del sol ascendente, del cielo diurno, de la luz, de lo masculino.

14 El ejemplo tipo es Quetzalcóatl, el joven vencedor que mata a sus tíos asesinos de su padre, sobre el Mixcoatépec, el héroe que, bajo su aspecto del pobre Nanáhuatl, escoge la muerte heroica en la hoguera, vence en el inframundo y se convierte en sol o los gemelos del Popol Vuh, pobres también, y valientes, que no se dejan engañar, pero que engañan y que acaban también por convertirse en astros; o Mixcóatl al principio de las migraciones toltecas e incluso en las mexicas, y el Mixcóatl vencedor de los 400 mimixcoas, y, por supuesto, Huitzilopoch-tli, que derrota a sus medio hermanos mayores, y por fin los mexicas migrantes.[5]

15 Veamos ahora primero al Tlahuicole heroico. En cuanto soldado de la guerra florida, sagrada, a quien le pertenece alimentar al sol y a la tierra, se le presenta muy lógicamente como un émulo de los héroes solares. Así pues, es pobre pero valiente, al igual que Quetzalcóatl-Nanáhuatl y los otros héroes que acabo de mencionar; es pobre, pero no dicen que es un menor, un recién llegado. Lo único que se puede aducir al respecto es que Tezozómoc le dice otomí, y los otomíes eran considerados como chichimecas y valientes (Sahagún, libro 10, cap. 29 § 4, 1956: 3; p. 195-197) simbólicamente ubicados del lado de los menores recién llegados. Otómitl era el menor de los seis hijos "fundadores de naciones" de Iztac Mixcóatl (Motolinía 1970, p. 7; Torquemada, 1, p. 32).

16 Como Quetzalcóatl-Nanáhuatl, cuya muerte en la hoguera de Teotihuacan es el prototipo de todo sacrificio de guerrero, Tlahuicole acepta morir voluntariamente, en el sacrificio. Además, muere en el sacrificio gladiartorio, es decir en el rito que reactualiza la primera guerra después del nacimiento del sol (*Leyenda de los Soles,* f. 78-79), la primera guerra para alimentar al astro y a la tierra, la guerra de Mixcóatl y de sus tres hermanos contra los 400 mimixcoa, en presencia de su hermana Cuetlachcihuatl.[6] En cuanto participante de esta guerra se vuelve un *cuauhtecatl,* un compañero del astro durante la mañana (*Códice Florentino:* f. 18, 1. 2, cap. 21). Su mujer es sacrificada y por eso es una mujer heroica, compañera del sol también, si bien del sol afeminado/lunar de la tarde.[7] Su marido, antes de morir, participa de su muerte y se come su esencia femenina, su *cihuanacayotl,* "el conjunto de carne de la mujer" (López Austin 1980, 2, p. 147). Actúa como si la hubiera vencido-sacrificado él mismo. Se lo puede tal vez equiparar a estos héroes que vencen a una diosa, la matan y asimilan después su fuerza, su energía, llevando sus restos quemados sobre las espaldas: Mixcóatl e Itzpapálotl *(Anales de Cuauhtitlan, Códice Chimalpopoca,* f. 1), o Mímich e Itzpapálotl (Leyenda, *Códice Chimalpopoca,* f. 80).

17 Todas estas características aparecen mucho más claramente si se les oponen las características del Tlahuicole cobarde, el que pide perdón a Motecuhzoma. Esta vez, se trata de un ser más bien lunar que solar, o asociado al sol afeminado/lunar de la tarde, el sol al ocaso, más bien que el sol ascendente de la mañana. Un ser que, como Tecciztécatl -4 Pedernal-hijo de Tláloc-Luna en Teotihuacan, teme a la muerte.

18 Tezozómoc aduce aquí un detalle muy revelador. Explica que entre los adornos ofrecidos por Motecuhzoma al guerrero tlaxcalteca figura el quetzaltonameyotl, "que es una plumería con un sol llano relumbrante como espejo". Molina traduce tonameyotl por "rayo de sol, o resplandor de rayo de sol". Tanto la descripción de Tezozómoc como la traducción de Molina sugieren el sol de la tarde, un sol falso que no es sino el "resplandor de rayo de sol", "relumbrante como espejo". El *quetzaltonameyotl* evoca también el *quetzalapanecayotl,* un adorno característico del sol afeminado de la tarde (*Códice Florentino,* 1.6., cap. 29), y también del viejo Quetzalcóatl de Tollan (*Anales de Cuauhtitlan, Códice Chimalpopoca,* f. 6, 7; Durán 1967, 1, lám. 1).

19 Al igual que el sol de la tarde, la luna es asociada a las mujeres y, por tomar su luz del sol, a las apariencias delusivas. En el mito de la creación del sol en Teotihuacan, Tecciztécatl-4 Pedernal-Luna, hijo de Tláloc (en la versión de la *Historia de los Mexicanos...* 1965, p. 35), un ser rico, orgulloso, medio hermano mayor de Nanáhuatl (*Histoyre du Méchique* 1965, p. 109) y más sacerdote que guerrero, se saca sangre con lancetas de jade, ofrece coral en lugar de su sangre y baila como las mujeres. Ahora bien, en cuanto ser lunar o ser al ocaso, Tlahuicole no sabe reconocer los verdaderos valores y se deja engañar por apariencias ilusorias. En lugar de escoger la muerte heroica sobre la piedra de sacrificios, piensa en sus mujeres y sus hijos. Es como estos héroes efímeros que se dejan seducir por las

mujeres que intentan quitarles su energía, su fuego divino, que quieren inmovilizar a los conquistadores, guardarlos en la casa, como maridos docilitados o sedentarios. Durante las migraciones toltecas, Xiuhnel se dejó engañar por una mujer-venado que le comió el corazón, le inmovilizó y lo sedentarizó; en cuanto a Mixcóatl, después de que tuvo relaciones con Chimalman le quitaron el venado con el cual venció y fue matado poco después.[8]

20 El Tlahuicole de las versiones mexicas se encuentra del lado de las mujeres, por no haber podido escoger bien, y en lugar de los placeres y honores de los guerreros heroicos, y de su muerte gloriosa, gana sólo la miseria, el menosprecio y un suicidio desesperado. Es equiparable también a los tlatelolcas, de los que habla Torquemada (1.2, cap. 2, 1969: 1, p. 79-80). Durante las peregrinaciones mexicas, dos envoltorios cayeron del cielo. En el uno había una preciada piedra verde (*chalchihuitl*), en el otro, dos palillos. Los tlatelolcas deslumhrados escogieron la piedra, mientras que los mexicas, aconsejados por Huitzilopochtli, tomaron los palillos que eran los instrumentos para hacer fuego. A pesar de las apariencias, los palillos se revelaron más valiosos. El fuego está del lado del sol y de lo masculino, mientras que el *chalchihuitl* es la misma carne y el *tonalli* de los dioses de la lluvia y de la tierra, los tlaloque (*Códice Florentino,* 11, p. 69).

21 En otro mito, es Huémac, el último rey de Tollan, quien yerra de manera similar. Juega la pelota con los tlaloque y gana. En lugar del premio convenido, piedras verdes y plumas de quetzal, los tlaloque pagan con espigas de maíz y sus hojas verdes. Sin embargo, Huémac exige las piedras y las plumas. Los tlaloque consienten, pero de ahora en adelante guardan por sí las lluvias y los toltecas mueren de hambre. (Leyenda, *Códice Chimalpopoca* f. 82).

22 Ahora bien, Tlahuicole tiene que ver a la vez con los tlatelolcas y con Huémac. Mientras que el héroe de la versión tlaxcalteca muere en México-Tenochtitlan, la ciudad del águila-sol sobre el nopal, el de la versión negativa muere en la ciudad de la luna. Se suicida, como Huémac, y lo hace en Tlatelolco, en la ciudad lunar de los que escogieron las piedras de Tláloc en lugar del fuego: Tlatelolco, fundada después de México porque la luna anda siempre detrás del sol sin alcanzarlo jamás (*Historia de los Mexicanos por sus pinturas* 1965, p. 70); Tlatelolco, también llamado Xaltelolco (Chimalpahin 1965, 80, p. 178) —*xalli* significa arena y la arena está estrechamente vinculada con el paraíso de Tláloc (*Códice Florentino,* 2, p. 214, himno a Yacatecuhtli)—; Tlatelolco, o Ocelopan (*Códice Azcatitlan*), la ciudad del jaguar, el animal asociado con los astros al ocaso y con la tierra y la noche; Tlatelolco, la ciudad de Moquihuix un rey dado a las mujeres como Tlahuicole y como Huémac de Tollan (*Anales de Cuauhtitlan, Códice Chimalpopoca* f. 8- 9 y 55; *Historia tolteca-chichimeca* f. 2r), un rey que hizo guerra contra México, fue vencido y se suicidó despeñándose desde lo alto de la pirámide mayor. Contaban que Moquihuix solía introducir el brazo "del codo a la muñeca" en el sexo de su esposa: se hacía pues tragar parcialmente por ella. El Tlahuicole cobarde, por su parte, se dejaba absorber simbólicamente por su esposa, pero el valiente al contrario se comió "la natura" de su mujer. Para concluir sobre este punto, si la versión mexica hace morir a Tlahuicole por suicidio en Tlatelolco es con el fin de asimilarlo al desventurado Moquihuix y, más lejanamente, a Huémac.

23 El Tlahuicole glorioso muere en el "gladiatorio"; las víctimas de este tipo de sacrificio eran desolladas y penitentes vestían sus pieles para andar en las calles pidiendo limosna. El Tlahuicole cobarde también anda para pedir de comer, pero en un contexto vergonzoso radicalmente diferente.

24 El Tlahuicole mexica teme a la muerte, el otro no. Desde hace casi 20 años insisto sobre el hecho de que el tema central de los grandes mitos mesoamericanos es el de la resurrección, del renacimiento, de la recurrencia. Quetzalcóatl-Nanáhuatl muere en la hoguera de Teotihuacan, resucita en el inframundo, vence a la muerte y emerge glorificado bajo la apariencia del sol. En otra versión Quetzalcóatl baja al inframundo, coge los huesos-semillas de los difuntos, huye con ellos, muere y resucita, y lleva una nueva humanidad sobre la superficie de la tierra. Entre los mayas-quichés, Hunahpú y Xbalamqué bajan al inframundo, mueren al saltar a una hoguera, resucitan, vencen a los señores de Xibalbá y salen como sol y luna. El viejo Quetzalcóatl muere en la hoguera de Tlapallan y su corazón se convierte en Venus. Mixcóatl muere y se convierte primero en una calabaza y luego, después de medio resucitado, en un venado... El tema central es, pues, el renacimiento (al igual que el sol, que cada día resucita, o al igual que el maíz, con el cual los gemelos son explícitamente identificados). Es tanto más evidente cuanto que Nanáhuatl, al convertirse en sol, llega a ser, se transforma en, la morada de los guerreros heroicos en el más allá, la Casa del Sol. ¡Es la resurrección y se vuelve el lugar de los renacidos! De igual manera, Tecciztécatl-4 Pedernal-Hijo de Tláloc se transforma en luna o sol lunar y así llega a ser el Tlalocan ("en la luna", *Códice Vaticano A* f. 2), el más allá que acoge los difuntos beneméritos, además de los guerreros. Ahora bien, ¿a que más allá van los dos Tlahuicoles? Para el heroico, las cosas están claras: muere en el gladiatorio y se vuelve pues un cuauhtecatl, un compañero del águila en la Casa del Sol. En cuanto al otro, el Tlahuicole lunar, va al otro paraíso, el de Tláloc, y, para ser más preciso, probablemente en un departamento del Tlalocan dedicado a los suicidas y regido por Huémac: la Casa del Maíz, el Cincalco. Se llamaba también *cincalli* a la litera en la cual viaja el sol de la tarde (ver nota 6), el sol al ocaso que se desempeña desde el cenit.

25 A la pregunta ¿cuál de las dos versiones corresponde a los hechos? podemos ahora contestar que la versión tlaxcalteca es la menos inverosímil porque fue menos remodelada por el pensamiento mítico.

26 Tlahuicole, un guerrero famoso, heroico. En una versión muere como debe morir, con plena voluntad, como un ser solar, mientras que en la otra teme a la muerte, como la luna. El héroe integral domina a la mujer, el otro se somete a ella. Una persona con dos fines diferentes. Pero los dos caracteres aquí disociados en dos versiones enemigas pueden encontrarse reunidos en una sola persona, como se encuentran reunidos en el sol, que sube al mediodía como un guerrero conquistador y baja después, reflejo de sí mismo, acompañado por mujeres, para morir en el Occidente de la mujeres. El ejemplo tipo es Quetzalcóatl-Nanáhuatl, príncipe de Tollan, que vence a sus tíos, se vuelve sol y sube al cielo conquistando, creando su imperio; el joven Quetzalcóatl que no se deja engañar ni seducir, que no apela a apariencias ilusorias, el guerrero pobre pero valiente, vencedor de sus ricos mayores, vencedor de 4 Pedernal-Luna-Hijo de Tláloc, es un Quetzalcóatl que volvemos a encontrar, viejo, al ocaso, al final de su reinado, en un imperio tolteca parecido al Tlalocan. Un Quetzalcóatl más bien sacerdote que guerrero, como 4 Pedernal. Un Quetzalcóatl que se saca sangre con espinas de jade, como 4 Pedernal. Un sacerdote que se deja engañar primero y luego seducir, que peca con su hermana y debe morir por eso. Un héroe que repite la vida de su padre Mixcóatl. Un otro aspecto, complementario, del héroe mesoamericano.

BIBLIOGRAFÍA

Anales de Cuauhtitlan ver Códice Chimalpopoca

BRUNDAGE, Burt Cartwright, *A Rain of Darts, The Mexica Aztecs,* Austin-Lon-dres, University of Texas Press, 1972.

CHIMALPAHIN QUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan,* edición y traducción de Silvia Rendón, México, FCE, 1965.

Códice Azcatitlan, Codez Azcatitlan, 2 v. (facs.) Comentario por R. H. Barlow y M. Graulich, Paris, Bibliothèque Nationale de Paris / Société des Américanistes, 1995.

Códex Borbonicus. Bibliothèque de l'Assemblée Nationale, Paris, edición facsimi-lar comentada por Karl A. Nowotny, Graz, 1974, Códices Selecti 44.

Códice Florentino, véase Sahagún 1979.

Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles, traducción de P. F. Velázquez, México, UNAM, 1945.

History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca, edición y traducción de J. Bierhorst, 2 v., Tucson y Londres, University of Arizona Press, 1992.

Códice Magliabechiano CL XIII.3 (B.R.232) Anon, vida de los Yndios, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, edición facsimilar de F. Anders, Codices Selecti 23, Akad. Druck-und Verlagsanstalt, Graz, 1970.

Códice Vaticano A o Ríos, 1964-1967, en *Antigüedades de México basadas en la recopilación de Lord Kingsborough,* 4 v., edición facsimilar comentada por J. Corona Núñez, México [v. 3].

CUÉLLAR ABAROA, Crisanto, "Tlahuicole: notable guerrero tlaxcalteca". *Antología de Tlaxcala I,* L. Mirambell Silvia, coordinador, INAH, Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1996.

DAVIES, Nigel, *The Aztecs, a History,* Londres, Macmillan, 1973

Documentos cortesianos, edición de J. L. Martínez, 3 v., México, UNAM-FCE, 1990.

DURAN, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme escrita en el siglo XVI,* edición de A. M. Garibay K., 2 v., México, Porrúa, 1967.

GRAULICH, Michel, 1982, "Tlacaxipehualiztli ou la fête aztèque de la moisson et de la guerre", *Revista Española de Antropología Americana* 12: p. 215- 254; *Quetzalcoatl y el espejismo de Tollan,* Amberes, Instituut voor Amerikanistiek, 1988; *Mitos y rituales del México antiguo,* traducción de A. Barrai Gómez, Madrid, Colegio Universitario de Ediciones Istmo, 1990; "Las brujas de las peregrinaciones aztecas", en *Estudios de Cultura Náhuatl* 22, p. 87-98, 1992; *Rituales aztecas: las fiestas de las veintenas,* en prensa; "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Teogonia e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI,* edición de A.M. Garibay K., México, Porrúa, 1965; "Histoyre du Méchique. Historia de México", en *Teogonia e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI,* edición de A. M. Garibay K., México, Porrúa, 1965; *Historia Tolteca-chichimeca,*

edición, traducción y comentarios de P Kirchhoff, L. Odena Güemes y Luis Reyes García, México, CISINAH, INAH, SEP, 1976.

IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *Obras históricas,* edición de E. O'Gorman, 2 v., México, UNAM, 1975-1977.

Leyenda de los Soles, véase *Códice Chimalpopoca.*

MOLINA, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana,* México, Porrúa, 1970.

MOTOLINÍA, fray Toribio de Benavente, *Memoriales e Historia de los Indios de la Nueva España,* Madrid, Atlas, Biblioteca de Autores Españoles CCXL, 1970.

MUÑOZ CAMARGO, Diego, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala,* t. 1, edición de R. Acuña, México, UNAM, 1984.

POMAR, Juan Bautista, "Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México,* t. 3, edición de R. Acuña, México, UNAM, 1986.

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España,* edición de A. M. Garibay K., México, Porrúa, 1956; *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain,* edición y traducción de A. J. O. Anderson y Charles E. Dibble, 12 v., Santa Fe, Nuevo México, The School of American Research and the University of Utah, 1950-1981.

SOUSTELLE, Jacques, *La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole,* Paris, Hachette, 1955.

TEZOZÓMOC, Fernando Alvarado, *Crónica mexicana... precedida del Códice Ramírez,* México, 1878.

TORQUEMADA, fray Juan de, *Monarquía Indiana,* 3 v., México, Porrúa, 1969.

VAILLANT, George C., *Aztecs of Mexico. Origin, Rise and Fall of the Aztec Nation,* Baltimore, Penguin Books, 1965.

ZAPATA Y MENDOZA, Juan Buenaventura, *Historia Cronológica de la Noble Ciudad de Tlaxcala,* edición de Luis Reyes y Andrea Martínez B., Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1995.

NOTAS

2. Muñoz Camargo traduce "Tlahuicole" como "el de la divisa de barro cocido y torcido como una asa". En el diccionario de Molina encontramos *tlauiztli,* "divisa" y t*lauicollotl,* "asa de jarro". Como lo observa el editor Muñoz Camargo, la etimología del cronista "parece tener en cuenta ambos términos de manera simultánea". En realidad, Tlahuicole parece significar "el de la asa de jarro".
3. Otra fuente tlaxcalteca, la *Historia Cronológica* de Zapata y Mendoza (§ 125) confirma la captura por los huexotzincas, precisando que tuvo lugar en el año 1517.
4. A no ser que tengamos aquí una indicación más de que la guerra florida contra Tlaxcala era sólo un aspecto de un verdadero pacto. Recordamos que de acuerdo con Pomar (1986, p. 89), "cuando aconteciese que los unos tuviesen necesidad del favor de los otros para contra otros enemigos que los tuviesen en algún aprieto y estrechura, fuesen obligados a los otros a ayudarlos con todo su poder". Ver también Ixtlilxóchitl 1975-1977: 2, p. 111-113.
5. Para el mito de la victoria en el Mixcoatépec y la victoria de Mixcóatl sobre los 400, la fuente principal es la *Leyenda de los Soles.* Para el sacrificio Nanahuatl, las fuentes más detalladas son Sahagún, libro 7, y la *Leyenda;* la alusión a su victoria en el inframundo se encuentra en la *Histoyre du Méchique.* Mixcóatl al principio de las migraciones toltecas: *Anales de Cuautitlán* y *Leyenda;* en las

peregrinaciones mexicas: Torquemada 1.2, cap. 2. Todos los textos están presentados en Graulich 1988 y analizados también en Graulich 1990 y 1997.

6. Sobre el sacrificio gladiatorio y la reactualización de la primera guerra en la veintena de *tlacaxipehualiztli:* Graulich 1982 ("Tlacaxipehualiztli ou la fête aztèque de la moisson et de la guerre", *REAA* 12, p. 215-254; también en *Rituales aztecas: las fiestas de las veintenas,* en prensa.

7. Sol afeminado/lunar: el sol de la tarde es sólo "la claridad" o "el resplandor" del astro *(Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1965, p. 27, 70): al igual que la luna, tiene su luz prestada del sol verdadero. Baja hacia la tierra acompañado por las mujeres muertas en el parto, y a diferencia del sol ascendente de la mañana es llevado en una litera de plumas de quetzal (*Códice Florentino* 1.6, cap. 29), llamada *cincalli* (*Códice Florentino* 1.9, cap. 17). Xochipilli, asimilado al sol de la tarde y a Cinteotl es figurado en esta litera en el *Códice Magliabechiano* (f. 35) y en el *Códice Borbónico* (p. 27).

8. Sobre estas mujeres, ver Graulich 1992.

NOTAS FINALES

1. École des Hautes Études (Paris).

Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del méxico antiguo

Guilhem Olivier

1 Note portant sur l'auteur[1]

"Il était soûl! Horriblement soûl! Soûl comme une punais qui a mâché pendant la nuit trois tonneaux de sang! Il remplissait l'écho de paroles incohérentes, que je me garderai de répéter ici; si l'ivrogne suprême ne se respecte pas, moi, je dois respecter les hommes. Saviez-vous que le Créateur... se soûlât?" Isidore Ducasse, Les Chants de Maldoror, Paris, 1973, p. 137.[2]

Para Enrique Omaña

2 Los indios del México antiguo no se hubieran escandalizado desmesuradamente por el tono voluntariamente provocador empleado por el conde de Lautréamont al retratar el dios cristiano borracho. En efecto, numerosos son los mitos o relatos mítico-históricos en los cuales las deidades prehispánicas o los héroes culturales nativos aparecen en estado de ebriedad. ¿Conformarían estos mitos una manera indígena de beber? Después de la llegada de los europeos, la difusión del alcoholismo entre los indios sometidos suscitó no pocas acusaciones destinadas, al lado de los estigmas de la idolatría e incluso de la sodomía,[3] a justificar la conquista española. Sin embargo, los frailes que se dedicaron a rescatar el pasado de las civilizaciones prehispánicas que se derrumbaban ante sus ojos se dieron cuenta del carácter ritual de la ingestión de bebidas alcohólicas, así como de la estricta reglamentación que regía su consumo. Describieron el conjunto de dioses y de rituales vinculados con el maguey y con el pulque y transcribieron relatos antiguos que atañen al descubrimiento de la planta y de la bebida embriagante así como al

emborrachamiento de personajes míticos. Además, llegaron hasta nosotros estatuas de las deidades del maguey y del pulque y representaciones de ellas en bajorrelieves y en manuscritos pictográficos. Estos documentos han sido aprovechados por estudiosos entre los cuales destacan Eduard Seler (1963 [1904]; 1993 [1906]), Oswaldo Gonçalves de Lima (1986), Dominique Fournier (1991) y Henry B. Nicholson (1991). Sin negar la alta calidad de estos trabajos, nos parece que el papel de la ebriedad en la mitología indígena no ha recibido toda la atención que merecía.

3 Emprender el análisis detallado de todos los mitos en los cuales aparece este motivo rebasaría los límites de un artículo, así que preferimos enfocar nuestro estudio en un momento clave de la trayectoria mítica de Quetzalcóatl, precisamente cuando se emborracha antes de abandonar la ciudad de Tollan. La elección de este episodio famoso de la gesta del rey tolteca se justifica no solamente por la existencia de varias versiones de orígenes diferentes, algunas de índole más míticas, otras más historicizadas, sino también por la esperanza de que, al examinar el conjunto de relatos donde aparece el motivo de la ebriedad, sea posible establecer pautas míticas que ayuden a desentrañar la lógica de los ciclos cósmicos en la visión indígena de la historia.

4 Empecemos por exponer brevemente las dos principales versiones en náhuatl que narran la embriaguez de Quetzalcóatl. Según los informantes de Sahagún (*Códice Florentino* III, p. 17-18), Titlacahuan, es decir Tezcatlipoca, se presentó bajo la apariencia de un viejito frente al palacio de Quetzalcóatl. Un guarda lo rechazó diciéndole que su rey estaba enfermo. El anciano insistió tanto que el guarda avisó a Quetzalcóatl de su presencia. A pesar del aviso del guarda —"el es como un lazo para ti, como una trampa para ti *(iuhqui mopevil ma, iuhquin amotlaçal ma)*"—el rey de Tollan le ordenó que dejara entrar el viejito cuya llegada esperaba desde algún tiempo. Después de preguntar por su salud, Titlacahuan propuso a Quetzalcóatl una medicina (*patli*)*,* avisándole que lo emborracharía, que refrescaría su cuerpo, lo haría llorar y pensar en su muerte así como al lugar donde tenía que ir. Intrigado, el rey pidió más detalles. Titlacahuan contestó que Tollan-Tlapallan era su destino futuro donde un hombre viejo lo esperaba. A su regreso, Quetzalcóatl se convertiría en un niño otra vez. Finalmente el rey de Tollan aceptó la medicina, en realidad vino blanco de agave, y se emborrachó *(...njman ic ivintic...).* Lloró y pensó que había sido engañado.

5 En la versión de los *Anales de Cuauhtitlan* (1945, p. 9-11),[4] Ihuimecatl y su amigo Toltecatl fueron a Xonacapacoyan para conseguir comida y pulque. Encontraron a Maxtla quien les regaló magueyes, con los cuales *obtuvieron* pulque en cuatro días. Los guardas del palacio de Quetzalcóatl los rechazaron tres veces, pero cuando el rey de Tollan supo que venían de Tlamacazcatepetl y de Toltecatepetl, los invitó a pasar y aceptó la comida. En cambio, rechazó el pulque porque estaba ayunando y esta bebida era tal vez embriagante o incluso mortal *(...ca amo niquiz, ca ninozahua, azo teihuinti, azo temicti.).* Finalmente consintió en probarla y luego tomó cinco tazas —la última era "su libación" *(motlatoyahualtzin)*—. Sus servidores se emborracharon también e Ihuimecatl compuso un canto que entonó Quetzalcóatl en el cual se hablaba del abandono de los palacios de Tollan. Alegre, el rey mandó llamar a su hermana Quetzalpetlatl quien ayunaba en Nonohualcatepetl. Ella también ingirió cinco tazas de pulque y cantó con su hermano. Los dos se olvidaron de sus deberes sacerdotales y, al amanecer, se sintieron llenos de amargura. Quetzalcótl cantó su desamparo mientras sus servidores se lamentaban por la prosperidad perdida. Entonces, Quetzalcóatl anunció su salida de Tollan.

6 En conjunto, estas dos versiones son muy cercanas aunque los actores que provocan la ebriedad de Quetzalcóatl son diferentes. Titlacahuan interviene en el relato de los informantes de Sahagún, mientras que el autor de los *Anales de Cuauhtitlán* cita a dos personajes, Toltecatl quien es un dios del pulque (*Códice Florentino* I, p. 51; *Códice Tudela* 1980, f. 34 r°; *Codex Magliabechiano* 1970, f. 51 r°) e Ihuimecatl cuyo nombre significa "cuerda emplumada". Tezcatlipoca aparece en esta fuente en otro episodio cuando presenta un espejo ante los ojos de Quetzalcóatl.[5]

7 Se mencionó que en el México antiguo, el consumo del pulque era estrictamente controlado. Nada más estaba autorizado para las personas mayores y para los demás limitado a contextos rituales precisos. Las fuentes insisten sobre las consecuencias nefastas de la ebriedad y mencionan severos castigos para los contraventores (*Códice Florentino* vi, p. 70, 256-257). Todos los relatos que describen a Quetzalcóatl en Tollan destacan sus prácticas de ayunos, autosacrificios, ofrendas, etcétera. Ahora bien, la sobriedad era uno de los deberes de los sacerdotes (Durán 1967, i, p. 55) y la falta del dueño de Tollan quien, estando ebrio, rompe con sus devociones, es acentuada por su status de sacerdote. Sin embargo, en la región de Oaxaca, fray Francisco de Burgoa (1989, II, p. 25) afirma que:

> nunca se casaban estos sacerdotes, ni comunicaban a mujeres, sólo en ciertas solemnidades que celebraban con muchas bebidas y embriagueces les traían señoras solteras y si alguna había concebido, la apartaban hasta el parto, porque si naciese varón se criase para la sucesión del sacerdocio...

8 Asimismo, según el autor de la Relación de Tilantongo (*Relaciones geográficas del siglo* XVI*: Antequera* 1984, p. 233), "...el sacerdote no había de dormir de noche, ni beber vino ni llegar a muger. Y, para hacerle que se desistiese del sacerdocio [...] le hacían beber vino y casar." Eduard Seler (1993, IV, p. 265) y Barbro Dahlgren (1954, p. 303) consideran que los actos del sacerdote descritos por Burgoa constituían una representación de las "vicisitudes" de la vida de Quetzalcóatl. Según Alfredo López Austin (1973, p. 155), "No es la transgresión de un sacerdote original, sino la conducta de un dios en el mito, repetida ritualmente sobre la tierra." El mismo autor y Michel Graulich (1988, p. 189) equipararon la ebriedad de Quetzalcóatl en Tollan con la del rey huasteco Cuextécatl en Tamoanchan.

9 Recordemos este mito consignado en el libro x del *Códice Florentino* (p. 193). Reunidos en Tamoanchan, los diferentes pueblos del antiguo México fueron invitados a consumir el vino de agave recientemente descubierto por Mayahuel y Pahtecatl. A los comensales se les permitió beber cuatro vasos de pulque, pero un individuo llamado Cuextécatl rebasó la medida autorizada, tomó una quinta copa y se emborrachó *(...ic vel ivintic, vel xocomjc...).* Se quitó su taparrabo y, avergonzado, tuvo que salir de Tamoanchan con su pueblo, los huaxtecos, quienes desde entonces tienen fama de borrachos y de desvergonzados. Vale la pena detenernos sobre este importante texto. En efecto, existen varias versiones de la expulsión de los dioses o de personajes como Cuextécatl de Tamoanchan. Sabemos que Tezcatlipoca es el principal culpable de Tamoanchan, el dios que sedujo, a veces bajo el nombre de Piltzinte-cuhtli, o bajo la forma de un coyote, o de un zopilote, a una diosa llamada Xochiquétzal, Tlazoltéotl, Cihuacóatl o Itzpapálotl (Graulich 1987, p. 56-68; Olivier 1997, p. 138-140 y 285-289). El fruto de esta unión fue el dios del maíz y de Venus, Cintéotl-Itztlacoliuhqui, del cual hablaremos más adelante. Después de este acontecimiento los dioses tuvieron que abandonar el paraíso de Tamoanchan. La transgresión puede ser entonces de naturaleza sexual o bien el hecho de emborracharse y

de encuerarse en el caso de Cuéxtecatl. Un relato purépecha se puede añadir a estos mitos:

> ninguno podía beber de aquel vino, que era de aquel Dios Tares Upeme, dios de Cumachen, que era muy gran dios, porque los dioses estándose emborrachando en el cielo le echaron a la tierra, y por esto está cojo este dios... (*Relación de Michoacán* 1977, p. 112).[6]

10 Este testimonio relaciona la ebriedad culpable de Tares Upeme con su expulsión del cielo. Al caer, Tares Upeme quedó cojo, una singularidad física que condujo a Seler (1993, IV, p. 59) a identificar a este numen con Tezcatlipoca.

11 Otro elemento permite relacionar el episodio de la ebriedad de Cuextécatl con Tezcatlipoca. En otro trabajo hemos subrayado que Tezcatlipoca e Itztlacoliuhqui eran intercambiables en los manuscritos pictográficos, es decir que uno podía sustituirse al otro (Olivier 1997, p. 143-144). Itztlacoliuhqui, "Cuchillo curvo de obsidiana" que Nicholson (1971, p. 412) calificó de "a rather obscure conception" es a la vez maíz-Venus, fruto de la unión de Tezcatlipoca con la diosa de Tamoanchan, y también un avatar del mismo Tezcatlipoca. La identidad ocasional de Tezcatlipoca y de Itztlacoliuhqui podría parecer forzada. Si bien el primero es el padre del segundo, eso no significa que los dos sean iguales. Ahora bien, no se trata de un caso único y encontramos el mismo fenómeno con Xochipilli, a quien las fuentes describen como el padre del maíz o como el mismo maíz, hijo de Piltzintecuhtli y de Xochiquétzal (Sahagún 1958, p. 108-109; Thévet 1905, p. 30-31; *Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1965, p. 40) Existe entonces un paralelismo interesante entre Tezcatlipoca y Xochipilli que pueden manifestarse a la vez como los que concibieron el maíz o como el fruto mismo de esta concepción. De paso, se puede notar que Xochipilli aparece a veces con la pierna o el pie amputado como el "Señor del espejo humeante" (*Codex Fejérváry-Mayer* 1901-1902, p. 42; *Codex Vaticanus 3773* 1902-1903, p. 26). Esta digresión contribuye a esclarecer una glosa del *Códice Vaticano-Latino 3738* (1966, XXXVII, p. 90), "Dicen que [Itztlacoliuhqui] pecó en un lugar de grandísima recreación y placer, quedando desnudo". Este "lugar de grandísima recreación y placer" no es sino Tamoanchan y la desnudez de Itztlacoliuhqui es similar a la de Cuextécatl. Resulta sumamente interesante que Itztlacoliuhqui esté relacionado con la ebriedad. En el *Códice Borgia* (1963, p. 69) Tezcatlipoca e Itztlacoliuhqui están representados alrededor de un jarro de pulque con un hombre desnudo que se cae, personaje que aparece frente a Itztlacoliuhqui en el *Codex Vaticanus 3773* (1902-1903, p. 60). De hecho, Itztlacoliuhqui lleva en varias ocasiones el *yacameztli,* la nariguera en forma de luna, atavío propio de los dioses del pulque y de Tlazoltéotl (*Codex Telleriano-Remensis* 1995, f. 16 v°; *Códice Borbónico* 1988, p. 1 2; *Códice Cospi* 1988, p. 12). Los mayas antiguos acostumbraban decir que Venus era un ser ebrio que no respetaba a sus padres (Thompson 1986, p. 218), y entre los coras estudiados, a principio de este siglo, por Preuss (1955, p. 90), "la estrella matutina es el dios del vino con el nombre de Tonárikan".

12 Para resumir estos datos, pensamos que los personajes que se emborrachan o se presentan desnudos en Tamoanchan, sea Cuéxtecatl, Itztlacoliuhqui o Tares Upeme, corresponden a aspectos de Tezcatlipoca en su papel de culpable de Tamoanchan. Para reforzar la identidad de Cuéxtecatl con Tezcatlipoca, mencionemos que este último se presentó desnudo en Tollan donde sedujo a la hija del rey Huemac. La unión del seductor impúdico con la princesa desencadenó la caída de la ciudad "paradisiaca", el nuevo Tamoanchan. Es destacable el hecho de que Tezcatlipoca aparezca en Tollan bajo el aspecto de un huaxteco, es decir como Cuéxtecatl (*Códice Florentino* III, p. 19-22).

13 Tezcatlipoca está ebrio en Tamoanchan al final del tercer sol y encontramos a Quetzalcóatl en la misma situación en Tollan, es decir cuando se acaba el cuarto sol. Los elementos que autorizan la identificación de la era tolteca con el sol de Quetzalcóatl han sido reunidos y brillantemente analizados por Michel Graulich (1987, 1988). En esta reconstrucción de la historia indígena Tezcatlipoca y Quetzalcóatl alternan en el papel de sol o de dueño de las eras. La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1965, p. 30-31) presenta a Tezcatlipoca como el primer sol. Quetzalcóatl lo derrotó y tomó su lugar como segundo sol. Vencido a su vez, Quetzalcóatl dejó el papel de tercer sol a Tezcatlipoca. Después el "Señor del espejo humeante" cometió la transgresión que se ha comentado en Tamoanchan. En Teotihuacan apareció el cuarto sol de Quetzalcóatl-Nanahuatzin. La falta del rey de Tollan provocó el fin de la cuarta era. Reproduciendo el esquema de la victoria de Quetzalcóatl sobre sus tíos en el Mixcoatepetl, los mexicas hicieron del nacimiento de Huitzilopochtli en Coatepec el mito fundador de la quinta era (*Códice Florentino* III, p. 1-5). Presentándose oportunamente en calidad de herederos de los toltecas, los mexicas advenedizos crearon con la figura de su numen tutelar, que se confunde a menudo con Tezcatlipoca, el concepto de quinto sol. Lógicamente, al final de la era mexica, es decir con la llegada de los españoles que fue asimilada al regreso de Quetzalcóatl, deberíamos encontrar de nuevo el motivo de la embriaguez. En efecto, los informantes de Sahagún relatan un acontecimiento espectacular ocurrido poco después del arribo de los conquistadores (*Códice Florentino* III, p. 33-35). Para contrarrestar la progresión de las huestes de Cortés hacia México-Tenochtitlán, Motecuhzoma mandó a unos brujos y hechiceros con el propósito de ejercer sus artes mágicos en detrimento de los invasores:

> No más fue que cierto borracho con ellos tropezó en el camino [...] La forma en que lo vieron: como un hombre de Chalco [...] Estaba como borracho, se fingía ebrio, simulaba ser un beodo [...] Y no hizo más que lanzarse hacia los mexicas y les dijo "[...] ¿Qué cosa es la que quereis? ¿Qué es lo que procura hacer Motecuhzoma? ¿Es que aun ahora no ha recobrado el seso? [...] ¿Por qué en vano habéis venido a parar aquí? Ya México no existirá más! Con esto se le acabó para siempre! [...] Dirigid la vista a México. Lo que sucedió, ya sucedió! Luego vinieron a ver, vinieron a fijar los ojos con presura. Ardiendo están los templos todos, y las casas comunales, y los colegios sacerdotales, y todas las casas en México. Y todo era como si hubiera batalla. Y cuando los hechiceros todo esto vieron, [...] dijeron: "No tocaba a nosotros ver esto: al que le tocaba verlo era a Motecuhzoma [...] No era cualquier ése... ése, era el joven Tezcatlipoca...!" (Sahagún 1956, IV, p. 102-103).

14 Esta larga cita presenta una extraordinaria visión anticipada de la apocalipsis que va a sufrir la capital mexica. Tezcatlipoca se manifiesta una vez más como el dios que revela el destino funesto de los seres y de las eras (Olivier 1997, *passim*). Aparece huyendo de los españoles, es decir en el papel del dios cuya era se termina frente al nuevo sol Quetzalcóatl. Su ebriedad se inscribe perfectamente en los esquemas de fin de era que acabamos de describir. ¿Por qué aparece Tezcatlipoca bajo los rasgos de un habitante de Chalco? Un elemento puede explicar en parte esta elección. Según el *Códice Aubin* (1979, p. 30) y el *Códice Boturini* (1964, p. 13, 14) fue precisamente en Chalco que los mexicas recién llegados en el altiplano central adquirieron los magueyes y aprendieron a hacer el pulque. El lugar de la invención del brebaje se confunde entonces con el de la transgresión así como en el caso de Tamoanchan, sitio donde se descubrió el pulque y teatro a la vez de las faltas relacionadas con la ebriedad.

15 Encontramos entonces el motivo de la embriaguez asociado al final de las eras, a la vez como transgresión que provoca la caída del sol o del dueño de una era y como manifestación de su derrota. Se señaló que la borrachera de Tezcatlipoca en Tamoanchan

era equivalente a su transgresión sexual. Asimismo, la ebriedad de Quetzalcóatl desencadena una falta de tipo sexual. Los testimonios indígenas concuerdan en relacionar los excesos sexuales con un consumo desmesurado de pulque (Sahagún 1974, 64; *Códice Florentino* II, 170; *Códice Florentino* VI, p. 70 y 118). Varios mitos no dicen otra cosa como el que describe la destrucción de los 400 Mimixcoa quienes "durmieron con mujeres y bebieron vino de tzihuactli" y descuidaron el culto al sol (*Leyenda de los Soles* 1945, p. 123) o como el pasaje del *Popol Vuh* (1986, p. 19-20) que describe a los 400 jóvenes ebrios, quienes fueron aniquilados por Zipacna. Pero regresamos con la falta de Quetzalcóatl.

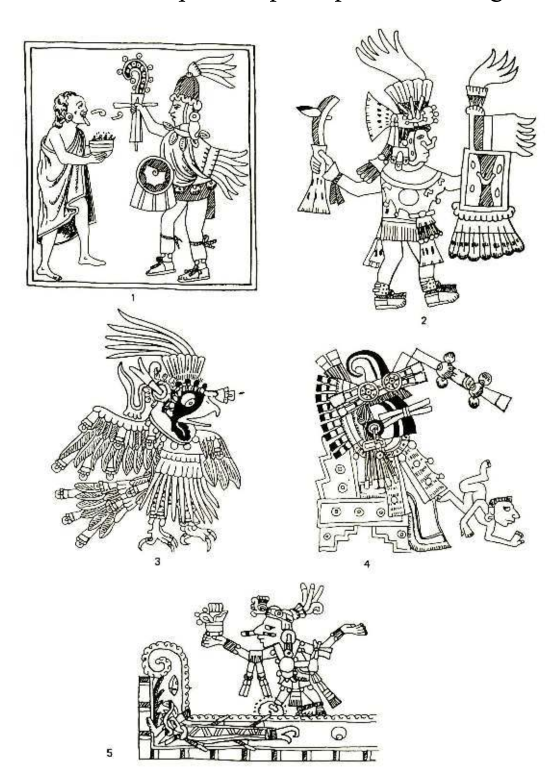


Figura 1 : Topiltzin y Titlacahuan (*Códice Florentino,* 1979, i, Libro 3, f. 12r°); Figura 2. Toltecatl, dios del pulque (*Códice Tudela* 1980, f. 34r°); Figura 3: Tezcatlipoca como zopilote (*Codex Telleriano-Remensis* 1995, f. 20 v°); Figura 4. Iztlacoliuhqui (*Códice Borgia* 1963, f. 69); Figura 5. Xochipilli amputado por Cipactli (*Códex Fejérváry-Mayer* 1901: 1902, f. 42).

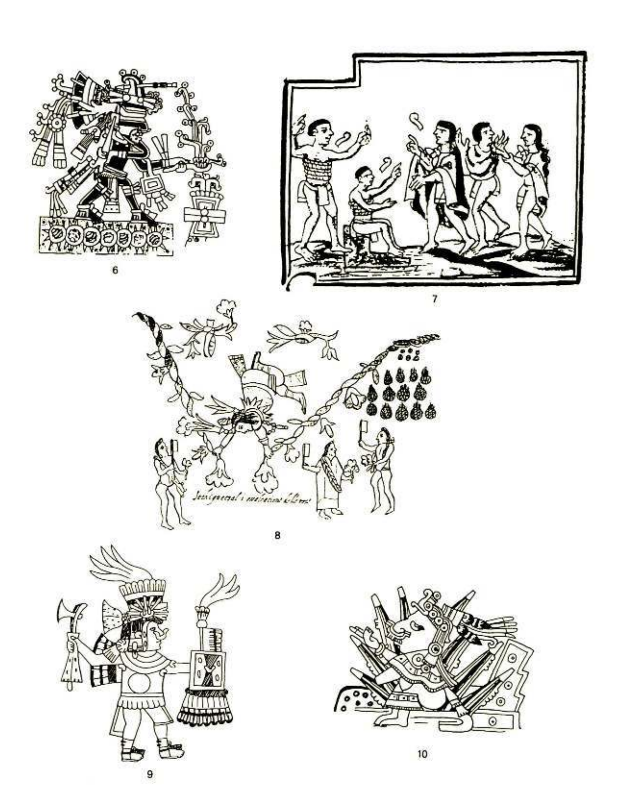


Figura 6. Tezcatlipoca-Itztlacoliuhqui *(Códice Cospi* 1988, f. 12); Figura 7. Tezcatlipoca como chalca ebrio (*Códice Florentino* 1979, III, Libro 12, f. 18v°); Figura 8. Xochiquetzal y la caída de Tollan (*Códice Vaticano-Latino 3738* 1966, VIII, f. 25); Figura 9. Ome Tochtli, dios del pulque (*Códice Tíldela* 1980, f. 31r°); Figura 10. Mayahuel, diosa del agave (*Códice Borgia* 1963, f. 12).

16 En los *Anales de Cuauhtitlán* (1945, p. 10), el dueño de Tollan se embriaga con su hermana y los dos se olvidan de sus deberes sacerdotales. La amargura que sienten al amanecer tal vez no sea nada más la consecuencia de la embriaguez, aunque el incesto no esté explícito en esta fuente. Tampoco aparece en el relato de los informantes de Sahagún (*Códice Florentino,* III, p. 9-20) en el cual la hermana de Quetzalcóatl brilla por su ausencia. Sin embargo, es significativo que el episodio que sigue trate del mal casamiento realizado por Huemuac quien concede su hija al huaxteco-Tezcatlipoca. En cuanto a Diego Durán (1967, I, p. 14), presenta a Topiltzin como un apóstol y lo disocia del dios pagano Quetzalcóatl, el cual se encuentra por lo tanto al lado de "los demonios", es decir de Tezcatlipoca. En estas condiciones no puede sino negar la falta sexual de su héroe. Sin embargo, narra como Tezcatlipoca y sus amigos introdujeron a una prostituta en la celda de Topiltzin y difundieron la noticia. El santo difamado tuvo que salir de Tollan. Autor de los relatos más historicizados acerca de Topiltzin, Alva Ixtlilxóchitl (1985, II, p. 12-13) evoca de manera clara las faltas sexuales que fueron al origen de la caída de Tollan. Nos habla de una señora llamada Quetzalxóchitl quien, después de amores ilícitos con Papantzin, "descendiente de la casa real", concibió a Topiltzin. La oposición de los reyes sujetos y de los vasallos escandalizados por el acceso a la corona de un hijo adulterino provocaron la destrucción de Tollan. En otra versión, Alva Ixtlilxóchitl (1985, I, p. 274-275) presenta a Xóchitl como la hija y no la amante de Papantzin. Llegan a Tollan y ofrecen pulque, que acaban de inventar, al rey Tecpancaltzin. Éste se enamora de la bella Xóchitl y poco después nace Meconetzin "...que quiere decir niño del maguey, [...] el cual nació en el año ce ácatl[...]" Se trata naturalmente de Topiltzin con quien el imperio tolteca se va a

derrumbar. Más adelante el autor tezcocano (1985, I, p. 277) menciona "pecados muy graves" cometidos por Topiltzin en los últimos años de su reino.

17 La transgresión sexual de Quetzalcóatl, aun cuando es a veces negada o desplazada sobre sus prójimos, es una de las faltas más graves según la moral indígena. ¿No afirma Las Casas (1967, II, p. 521-522) que "...antonomatia, que es decir por excelencia, por pecado entendían el de la carne..."? Los antiguos nahuas calificaban el sexo con la palabra *tlatlticpaccayotl* ("el proprio de la superficie de la tierra") y la importancia de la noción de pecado sexual era considerable tanto en México como en la zona maya (López Austin 1990, p. 97-99). Además, la función sacerdotal de Quetzalcóatl aumenta la gravedad de su transgresión ya que sabemos que la ruptura de la castidad era castigada con severidad.[7] Los pecados de Topiltzin suscitaron una decadencia moral general en todo el reino. Este concepto que relaciona la conducta moral del soberano con el destino de su reino se encuentra no solamente en el México central donde algunos discursos insisten sobre este tipo de responsabilidad de los soberanos, sino también entre los purépechas y los mayas. Por ejemplo, Diego de Landa (1986, p. 113) describe la caída de Chichen Itzá después que sus dirigentes

> ...comenzaron luego a ser parciales en la república, y en sus costumbres tan deshonestos y desenfrenados que el pueblo los vino a aborrecer, en tal manera que los mataron y desbarataron y despoblaron [el asiento]...

18 Estos acontecimientos forman parte de un esquema mítico que se repite cada vez que una era o un reino está a punto de desaparecer. La transgresión sexual del rey provoca catástrofes para su pueblo que alcanzan dimensiones cósmicas. Al respecto es sumamente significativa la aparición de Xochiquétzal en el contexto del fin de Tollan. Regresemos con la anécdota de la prostituta introducida por el malvado de Tezcatlipoca en la celda de Topiltzin (Duran 1967, I, p. 14):

> la principal [molestia] por la que el santo varón [Topiltzin] se fue había sido porque estos hechiceros, estando él ausente de su retraimiento, con mucho secreto le habían metido dentro a una ramera, que entonces vivía, muy deshonesta, que había por nombre Xochiquetzal. Y que volviendo a su celda Topiltzin e ignorando lo que dentro había, habiendo aquellos malvados publicado cómo Xochiquetzal estaba en la celda de Topiltzin, para hacer perder la opinión que de él se tenía, y de sus discípulos. De lo cual, como era tan casto y honesto Topiltzin, fue grande la afrenta que recibió y luego propuso su salida de la tierra.

19 Hemos visto que Quetzalpétlatl, hermana de Quetzalcóatl, participa probablemente en la transgresión (*Anales de Cuauhtitlán* 1945, p. 160) o bien que se atribuye la falta al padre de Quetzalcóatl, quien se enamoró de Xóchitl o de Quetzalxóchitl (Alva Ixtlilxóchitl 1985, I, p. 274-275; II, p. 12-13). Aunque cambié el nombre del personaje femenino es posible cada vez reconocer a la deidad Xochiquétzal. Varias fuentes la presentan en Tamoanchan donde fue seducida por Tezcatlipoca (Muñoz Camargo 1984, p. 202-203) o por Piltzintecuhtli que se confunde con el "Señor del espejo humeante" (Thévet 1905, p. 31 ; Sahagún 1958, p. 108-109; *Historia de los mexicanos por sus pinturas,* 1965, p. 27). En los textos que describen el fin de Tollan, la diosa está naturalmente relacionada con la transgresión de Quetzalcóatl. Según los principios de alternancia que intentamos establecer, deberíamos encontrarla otra vez poco antes de la conquista española.

20 En el relato de Alva Ixtlilxóchitl se conjugan el tema del pulque y el del pecado. La asociación de Xochiquétzal con la invención del pulque concuerda con los datos relativos a la fiesta de *Tepeilhuitl.* La diosa presidía la ceremonia durante la cual niños y niñas se emborrachaban y se dedicaban a juegos sexuales (*Codex Magliabechiano* 1970, f. 40 v°). En

los códices es notable que la deidad del maguey, Mayahuel, lleve la nariguera de Xochiquétzal (Seler 1963, II, p. 191). El nombre de Papantzin, padre de Xóchitl e "inventor" del pulque según Alva Ixtlilxóchitl, se parece mucho al del dios del pulque Papaztac (*Códice Florentino* I, p. 51; *Codex Magliabechiano* 1970, f. 50 r°). Es también el nombre de una hermana de Motecuhzoma Xocoyotzin, cuyo destino fue bastante singular. Casada con un señor de Tlatelolco, Papantzin murió y fue enterrada en presencia de su hermano. Resucitó poco después y anunció frente a Motecuhzoma y a Nezahualpilli aturrullados la llegada de los españoles y de la fe cristiana (Torquemada 1975, p. 326-327). La homonimia con el padre de Xóchitl podría ser casual, pero existe una versión náhuatl de los informantes de Sahagún en la cual la resucitada es llamada Quetzalpétlatl (Sahagún en Anderson 1988, p. 155-159), es decir, precisamente el nombre de la hermana de Quetzalcóatl en los *Anales de Cuauhtitlán.*

21 Si Xóchitl y Papantzin, inventores del pulque, o la misma Xóchitl o Quetzalpétlatl, instrumentos de la transgresión sexual de Quetzalcóatl, provocan la caída del dueño de Tollan, es sumamente significativo encontrar a los mismos personajes en vísperas de la conquista, anunciando el funesto destino de Motecuhzoma.[8] En realidad, estas intervenciones se combinan con las de Tezcatlipoca, responsable él también del exilio de Quetzalcóatl y "profeta ebrio" del fin del imperio mexica.

22 Se puede percibir otra dimensión de la ebriedad al analizar los acontecimientos que siguen a la salida de Quetzalcóatl de Tollan. El rey quemó sus palacios y enterró sus tesoros. Su viaje hacia Tlillan-Tlapallan ha sido justamente interpretado por Michel Graulich (1987, p. 201-205; *Ibidem,* 1988, p. 219-232) como un paso por el inframundo. En detalle, algunas peripecias del viaje de Quetzalcóatl son difíciles de elucidar. Por ejemplo, según los informantes de Sahagún, el rey de Tollan: "...en otro lugar tiró un árbol como una saeta, tiró de tal manera hacia otro árbol y lo penetró, (*...yoan cecnj qujmjn pochotl injc qujmjn çan no ie in pochotl hitic nalquizticac*)" (*Códice Florentino* III, p. 37). André Thévet (1905, p. 38) nos dice que "...viéndose tan perseguido de este Tezcatlipoca se fue a un desierto y tiró un flechazo a un árbol y se metió en la hendidura de la flecha y así murió." Este acto se puede interpretar al recordar otro mito donde se narra el nacimiento de los primeros habitantes de Tezcoco: "...Un día de madrugada fue arrojada una flecha desde el cielo, la cual dio en un lugar llamado Tezcalco [...] Del hoyo formado por tal flecha salió un hombre y una mujer..." (Thévet 1905, p. 8). Los ancestros de los tezcocanos nacieron entonces después de salir de un hoyo formado por una flecha que cayó del cielo. ¿Realizando la maniobra inversa, es decir penetrando en un árbol por una abertura producida por una flecha, no esperaría Quetzalcóatl renacer? Sabemos que el acto de flechar se asimila a una fecundación (Seler 1963, I, p. 130; López Austin 1973, p. 55). Introduciéndose en un árbol o, en otra versión, en una montaña, Quetzalcóatl muere e integra un tipo de matriz (Durán 1967, I, p. 12; *Códice Vaticano-Latino 3738* 1966, XII, p. 34). El simbolismo de las montañas es bien conocido y el árbol que escoge Quetzalcóatl es un *pochotl* (una ceiba), una palabra que, en sentido figurado, significa también "padre, madre" en náhuatl (Siméon 1963, p. 346).[9]

23 Así que interpretamos el episodio en el cual Quetzalcóatl penetra en el árbol como una muerte simbólica y una promesa de renacimiento. Es significativo que en los relatos más "históricos" de la vida de Topiltzin se le atribuyen dos hijos, uno de los cuales escapa a las matanzas para fundar la dinastía de los reyes de Culhuacan. Su nombre es, precisamente, Pochotl (Alva Ixtlilxóchitl 1985, I, p. 282, 398, 411; Torquemada 1975, I, p. 56).

24 Esta interpretación nos va a ayudar a entender otra dimensión de la ebriedad. Recordarán la extraña predicción de Tezcatlipoca quien anunció a Quetzalcóatl que encontraría a un hombre viejo y que a su regreso volvería a ser un niño (*Códice Florentino* III, p. 18). Según Graulich (1988, p. 230), este viejo podría ser el dios del fuego, la hoguera que permitirá a Quetzalcóatl renacer como Venus. Durante su viaje hacia Tlapallan, Quetzalcóatl utiliza otra manera para rejuvenecer, se deja resbalar por las laderas de un cerro (*Códice Florentino* III, p. 37).[10] Creemos que existen elementos para asimilar la ebriedad a una práctica destinada a provocar el rejuvenecimiento o incluso contribuir al renacimiento. Guy Stresser-Péan (1971, p. 597) recogió una creencia de los huaxtecos según la cual el dios de la tierra y del trueno, señor del año y ancestro de los huaxtecos "era también el dios de la ebriedad quien a través de la embriaguez era capaz de recuperar su juventud." Stresser-Péan menciona aquí con justa razón el mito compilado por Gabriel de Chaves en su *Relación de Meztitlan:*[11]

> el ídolo Tezcatlipoca mató al Dios del Vino, de su consentimiento y conformidad, diciendo que ansi lo eternizaba y que, si no moría, ha-bían de morir todos los que bebiesen vino. Pero que la muerte de este Ome Tochtli fue como sueño de borracho, que, después de vuelto en sí, quedó sano y bueno. (*Relación de Metztitian* en *Relaciones geográficas del siglo* XVI*: México,* 1986, p. 62)

25 Así pues, esta idea de una bebida prohibida a los hombres nos remite al mito de la desventura del dios purépecha Tares Upeme: "..ninguno podía beber de aquel vino, que era de aquel Dios Tares Upeme..." (*Relación de Michoacán* 1977, p. 113). El carácter letal de la bebida de Ome Tochtli provoca su sacrificio mientras Tares Upeme es expulsado del cielo por su ebriedad, y tal vez también porque nadie podía consumir de "aquel vino". Vale la pena añadir a este corpus un mito moderno de los indios nahuas de la sierra de Puebla. Para envenenar a Jesucristo quien estaba en la cruz, los judíos le dieron vinagre...

> Entonces lo bendijo y dijo que: "No, con esto no voy a morir, esto se lo van a tomar mis hijos y van a dormir, y van a volver en sí otra vez. Como yo voy a morir, yo también tengo que resucitar mañana, pasado." Y así por eso nos emborrachamos y volvemos en sí otra vez [...] Y con eso (el vinagre) lo querían envenenar ya para que se muriera. Y no se murió ese. Sino lo bendijo para que lo tomáramos nosotros sus hijos... Sí, se volvió refino pa' nosotros. Eso tomamos, y nos dormimos de borrachos y volvemos en sí otra vez al poco rato (Lupo 1991, p. 226).[12]

26 La proximidad de este texto con el mito de la *Relación de Meztitlan* salta a la vista. Antes de ser sacrificado por Tezcatlipoca, el pulque de Ome Tochtli provoca la muerte de los hombres, así como el vinagre ofrecido a Jesucristo es un veneno. La crucifixión de Jesucristo tiene la misma consecuencia que el sacrificio voluntario de Ome Tochtli: el pulque letal y el vinagre mortal se transforman en bebidas que los hombres podrán consumir. Esta necesidad de la muerte como paso obligado antes de la creación de un ser mundano o de un producto de consumo para los hombres constituye un *leitmotiv* de los mitos mesoamericanos. Los astros, pero también las plantas cultivadas, entre las cuales destaca el maíz, no aparecen sino después de una muerte previa del numen tutelar. El nacimiento del agave se conforma a esta regla. Fray Andrés de Olmos recogió un mito del origen del maguey que nos transmitió André Thévet (1905, p. 128). Después de la creación de los hombres, "los dioses dijeron entre sí:

> He aquí que el hombre estará triste, si no le hacemos nosotros algo para regocijarle y a fin de que tome gusto en vivir en la tierra y nos alabe y cante y dance. Lo que oído por el dios Ehecatl, dios del aire, en su corazón pensaba dónde podría encontrar un licor para entregar al hombre para hacerle alegrarse.

27 Ehecatl raptó en el cielo a una diosa llamada Mayahuel, quien, una vez en la tierra se transformó en un árbol de flor. Los Tzitzimime la descubrieron y la hicieron pedazos. Ehecatl recogió los huesos de la diosa y los enterró. De ellos nació el agave del cual se hace el pulque. Con la ingestión de vino de agave, se reproduce, de una cierta manera, el esquema del nacimiento de la planta y, sobre todo, el de la creación de la bebida, tal como aparece en el mito de Meztitlán y en la versión moderna de los nahuas de la sierra de Puebla. Las consecuencias patógenas de la absorción de alcohol son pasajeras y, después de una muerte aparente, la cual se manifiesta por el sueño, el hombre renace despertándose.[13] La ebriedad identifica al hombre con la deidad o más bien se considera como un estado de posesión, por el que el dios se manifiesta través del hombre borracho (*Códice Florentino,* VI, p. 230; Sahagún 1956, I, p. 75).[14] Esto podría explicar la falta de responsabilidad concedida al individuo ebrio tanto en el México antiguo como en numerosas comunidades indígenas actuales (*Ibid.; Códice Florentino,* IV, p. 16-17; Bunzel 1991, p. 229; Kennedy 1991, p. 264-265).[15] En el proceso de embriaguez se puede entonces considerar que el hombre comparte el destino del dios del pulque: "Pero que la muerte deste Ome Tochtli fue como sueño de borrachera, que, después de vuelto en sí, quedó sano y bueno." (*Relación de Meztitian* en *Relaciones geográficas del siglo* XVI*, México,* 1986, p. 62).

28 La ebriedad de Quetzalcóatl se inscribe, seguramente, en el mismo esquema. Si Tezcatlipoca inmortalizó a Ome Tochtli, sacrificándole, se puede proponer que, del mismo modo, al emborrachar el rey de Tollan, el "Señor del espejo humeante" contribuyó al renacimiento de Quetzalcóatl-Venus.[16] Así que la intoxicación alcohólica en los mitos designa como transgresores a los vencidos del eterno conflicto que se libran Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. Resulta llamativo que la rica iconografía grabada sobre el jarro de pulque conocido como vasija Bilimec haya sido relacionada recientemente por Karl Taube (1993) con el fin del ciclo de 52 años y con la ceremonia del fuego nuevo. Ubicada en el contexto caótico del fin de las eras cósmicas, la embriaguez de los dioses representa una etapa imprescindible del camino recorrido por las deidades del México antiguo, desde la muerte hasta el renacimiento.[17]

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

CEMCA Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Francia.

FCE Fondo de Cultura Económica.

IIA Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

IIH Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.

INAH Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

SEP Secretaría de Educación Pública, México.

ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de, *Obras históricas,* 2 v., Edmundo O'Gorman (ed.), México, UNAM. IIH, 1985.

ALVARADO Tezozómoc, H., *Crónica mexicana,* México, Porrúa, 1980 [1878].

ANDERSON, Arthur J. O., "Sahagún's Informants on the Nature of Tlalocan" en *The work of Bernardino de Sahagún Pioneer Ethnographer of Sixteen-Century Aztec Mexico.* Klor de Alva, Nicholson et Quiñones Keber (eds.), Institute for Mesoamerican Studies, The University at Albany State University of New-York-University of Texas Press, 1988, p. 151-160.

BAUDOT, Georges, *Les lettres précolombines,* Toulouse, Privat, 1976.

BENAVENTE O Motolinía, fray Toribio, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella,* Edmundo O'Gorman (ed.), México, UNAM, IIH, 1971.

BEQUELIN MONOD, Aurore, "La parole des Blancs nous fait rire": ethnographie de la citation en *L'Homme,* v. 28 (106-107), 1988, p. 296-317.

BUNZEL, Ruth, "El rol del alcoholismo en dos culturas centroamericanas", en *Antropología del alcoholismo en Mexico,* Eduardo L. Méndez (ed.), México, CIESAS, p. 201-246.

BURGOA, fray Francisco de, *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América y, nueva iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera, valle de Oaxaca,* 2 v. México, Porrúa. 1989 [1934].

Codex Fejérváry-Mayer 1901-1902 [1901], Eduard Seier (ed.), Berlin y Londres.

Codex Vaticanus 3773 1 902-1903 [1902], Eduard Seier (ed.), Berlin y Londres.

Códex Magliabechiano 1970-CL.XIII. (B.R. 232), Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. Ferdinand Anders (ed.), Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz.

Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript, Eloise Quiñones Queber (ed.), Austin, University of Texas Press, 1995.

Códice Aubin (Códice de 1576), México, Innovación, 1980.

Códice Boturini, en Lord Kingborough, *Antigüedades de México,* José Corona Núñez (ed.), México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964, v. 2, p. 7-29.

Códice Borbónico, Francisco del Paso y Troncoso (ed.), México, Siglo XXI, 1988.

Códice Borgia, [1904]-Eduard Seier (ed.), México, FCE, 1963.

Códice Cospi, Calendario messicano 4093, Biblioteca Universitaria de Bolonia, Carmen Aguilera (ed.), Puebla, Gobierno del Estado de Puebla-INAH-SEP, 1988.

Códice Chimalpopoca, Primo Feliciano Velázquez (trad.), México, UNAM, IIH, 1945.

Códice Tudela, José Tudela de la Orden (ed.), Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericano, 1980.

Códice Vaticano-Latino 3738, en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México,* José Corona Núñez (ed.), México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, v. 3, p. 7-314.

CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñon, *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan,* Víctor M. Castillo F. (trad.), México, UNAM, IIH, 1991.

DAHLGREN, Barbro, *La Mixteca, su cultura e historia prehispánica,* México, Imprenta Universitaria, 1954.

DEHOUVE, Danièle, "Rudingerus l'ivrogne. Un 'exemplum' médieval au Mexique", en *Vingt études sur le Mexique et le Guatemala réunies à la mémoire de Nicole Percheron,* Breton, Alain, Jean-Pierre Berthe y Sylvie Lecoin (eds.), Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, CEMCA, 1991, p. 267-299.

DURÁN, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme,* 2 v., Ángel M. Garibay (ed.), México, Porrúa, 1967.

Florentine Codex. General History of the things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún, translated fron the Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, México, Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and the University of Utah, 1950-1981.

FOURNIER, Dominique, "Les vicissitudes du divin au Mexique. L'evêque, le juge et le pulque", *Le ferment divin,* Dominique Fournier y Salvatore D'Onofrio (eds.), Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1991, p. 225-240.

GALINIER, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes,* México, UNAM-CEMCA-INI , 1990.

GARIBAY K., Ángel María, [1953-1954], *Historia de la literatura náhuatl,* 2 v., México, Porrúa, 1987.

GONÇALVEZ DE LIMA, Oswaldo, *El maguey y el pulque en los códices mexicanos,* México, FCE, 1986.

GRAULICH, Michel, *Mithes et rituels du Mexique ancien préhispanique,* Bruselas, Académie Royale, 1987.

—, *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan,* Amberes, Instituut voor Amerikanistiek v.z.w., 1988.

—, *Historia de los mexicanos por sus pinturas,* en Garibay K., Ángel María (ed.), *Teogonia e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI,* México, Porrúa, 1965, p. 23-90.

KELLY, Isabel, "World View of a Highland-Totonac Pueblo" en *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto J. Weitlaner,* Antonio Pompa y Pompa (ed.,), México, INAH-SEP, 1966, p. 395-411.

KENNEDY, John G., "El complejo del tesgüino: el rol de la bebida en la cultura tarahumara" en *Antropología del alcoholismo en México,* Eduardo L. Menéndez (ed.), México, CIESAS, 1991, p. 251-282.

LANDA, fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán,* Ángel M. Garibay K. (ed.), México, Porrúa, 1986.

LAS CASAS, Bartolomé de, *Apologética historia sumaria cuanto a las cualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla,* 2 v., Edmundo O'Gorman (ed.), México, UNAM, 1967.

LAUNEY, Michel, *Introduction à langue et à littérature aztèque,* 2 v., Paris, L'Harmattan, 1980.

Leyenda de los Soles, en *Códice Chimalpopoca,* Primo Feliciano Velázquez (trad.), México, UNAM, IIH, 1945.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl,* México, UNAM. IIH, 1973.

—, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas, 2* v., México, UNAM. IIA, 1980.

—, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana,* México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.

LÓPEZ ÁVILA, Carlos, "Tlacotenco. Tlahmachzaniltin ihuan tecuicame", Michel Launey (trad.) en *Amerindia, Revue d'ethnolinguistique amérindienne,* n. spécial 5, Paris, 1984.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *Historia general de las Indias,* 2 v., Barcelona, Editorial Iberia, 1966.

LUPO, Alessandro, "Tatiochihualatzin, valores simbólicos del alcohol en la Sierra de Puebla", en *Estudios de Cultura Náhuatl,* v. 21, 1991, p. 219-231.

MOLINA, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana,* México, Porrúa, 1977.

MUÑOZ CAMARGO, Diego, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala" en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala,* v. 1, René Acuña (ed.), México, UNAM. IIA, 1984.

NICHOLSON, Henry B., "Religión in Pre-Hispanic Central Mexico", en *Handbook of Middle America Indians,* Austin, University of Texas Press, 1971, v. 10, p. 395-446.

—, "The Ocdi Cult in Late Pre-Hispanic Central Mexico", en *To Change Place: Aztec ceremonial landscapes,* David Carrasco (ed.), Niwotpp, University Press of Colorado, 1991, p. 158-187.

OLIVIER, Guilhem, "Conquistadores y misioneros frente al pecado nefando", en *Historias,* México, INAH, n. 28, 1992, p. 47-63.

—, Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque: Tezcatlipoca, le "Seigneur au miroir fumant", Paris, Institut d'Etnologie-CEMCA, 1997.

—, "La force des mots et l'enchantement des flûte: contribution à l'étude des relations entre les hommes et les dieux dans l'Ancien Mexique", manuscrito *Popol Vuh,* Adrián Recinos (trad.), México, FCE, 1986.

PREUSS, Konrad Theodor, "El concepto de Estrella Matutina según textos recogidos entre los mexicanos del estado de Durango, México", en *El México Antiguo,* 1955, v. 8, p. 375-396.

Relación de Michoacán, The Chronicles of Michoacán, trad. y ed. Eugene R. Craine y Reginald C. Reindorp, Norman, University of Oklahoma Press, 1970; José Tudela y José Corona Núñez (ed.), Morelia, Michoacán, Basal Editores, 1977.

Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera, v. 2, René Acuña (ed.), México, UNAM. IIA, 1984.

Relaciones geográficas del siglo XVI: México, v. 1, René Acuña (ed.), México, UNAM. IIA, 1985.

Relaciones geográficas del siglo XVI: México, v. 2, René Acuña (ed.), México, UNAM. IIA, 1986.

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España,* 4 v., Ángel M. Garibay K. (ed.), México, Porrúa, 1956.

—, Veinte himnos sacros de los nahuas, Ángel M. Garibay K. (trad.), México, UNAM. IIH, 1958.

—, Primeros Memoriales, Wigberto Jiménez Moreno (trad.), México, INAH, 1974. Véase *Florentine Codex.*

SELER, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia,* 2 v. México, FCE, 1963 [1904]; *Collected works in Mesoamerican Linguistics and Archaelology,* 4 v., Charles P Bowditch (ed.), Culver City, California, Labyrinthos, 1990-1993 [1902-1923].

SIMÉON, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana,* México, Siglo XXI, 1977 [1885].

STRESSER-PÉAN, Guy, "Ancient sources on the Huasteca", *Handbook of Middle America Indians,* Austin, University of Texas Press, 1971, v. 11, p. 582-602.

TAUBE, Karl, "The Bilimek Pulque Vessel. Starlore, calendrics, and cosmology of Late Postclassic central Mexico", *en Ancient Mesoamerica,* 1993, v. 4, n. 1, p. 1-15.

THÉVET, André, *Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du* XVI[e] *siècle,* E. de Jonghe (*ed.*), *Journal de la Société des Américanistes* (Nouvelle série), 1905, v. 2, p. 1-41.

THOMPSON, J. Eric S., *Ethnology of the Mayas of southern and central British Honduras,* Chicago, Field Museum of Natural History, Anthropological Series 17, n. 1, 1930.

—, *Historia y religión de los mayas,* México, Siglo XXI, 1986.

TORQUEMADA, fray Juan de, *Monarquía Indiana,* 7 v., Miguel León-Portilla (dir.), México, UNAM. IIH, 1975-1983.

WEITLANER, Roberto J. y Cario Antonio Castro, *Usila (morada de colibríes),* México, Museo Nacional de Antropología, 1973 (Serie Científica).

NOTAS

2. *¡Estaba borracho! !Horriblemente borracho! Borracho como una chinche que masticó durante la noche tres toneles de sangre. Llenaba el eco de palabras incoherentes, que yo me abstendré de repetir; si el borracho supremo no se respeta, yo, debo respetar a los hombres. ¿Sabía usted que el Creador... se emborrachó ?*
3. Veáse Olivier (1992).
4. Otras versiones de este texto se encuentran en Garibay (1987 [1953-1954], I, p. 311-313); Baudot (1976, p. 82-85) y Launey (1980, II, p. 192-203). Usamos la transcripción náhuatl de Launey.
5. Veáse el análisis de este episodio en Graulich (1988, p. 178-179, 189) y Olivier (1997, p. 309-310).
6. El texto no es muy claro y se podría entender que Tares Upeme es el que se emborracha o bien que son los otros dioses (ésta última solución es adoptada por Craine y Reindorp en su traducción en *Relación de Michoacán* 1970, p. 184). El contexto parece sin embargo indicar que en la ebriedad culpable de Tares Upeme está el origen de su caída.
7. *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1965, p. 75); *Códice Tudela* (1980, f. 76 v°); *Relación de Teozacualco y Amoltepeque* en *Relaciones geográficas del siglo* XVI*: Antequera* (1984, p. 144); *Relación de Acapiztla* en *Relaciones geográficas del siglo* XVI*: México* (1985, p. 217); López de Gómara (1966, ii, p. 413); etcétera.
8. El tipo de aparición de Papantzin-Quetzalpetlatl revela una influencia cristiana sobre todo en la versión de Torquemada y en otra versión breve de los informantes de Sahagún (*Códice Florentino,* VIII, p. 3). Esta influencia es menos sensible en el texto publicado en 1988 por Anderson donde se encuentran detalles excepcionales acerca del Tlalocan. Puede ser que la elección de Papantzin-Quetzalpétatl esté también vinculada con su asociación con el pulque, cuya ingestión podía anticipar una resurrección (ver *infra*).
9. Es un mito moderno de los mayas kekchis, el héroe llega a la casa de su madre atravesando una montaña gracias a su cerbatana, en la cual se introdujo. Su madre no lo reconoce y hasta le propone casarse con ella (Thompson 1930, p. 125). Un mito chinanteco nos habla de dos personajes (Sol y Luna) quienes tienen que someterse a pruebas significativas. Tienen que atravesar un paso donde se juntan dos rocas que aplastan a los viajeros. Con sus cerbatanas tiran sobre las piedras que se transforman en mariposas. La aparición de la mariposa significa que una joven va a ser pedida para matrimonio (Weitlaner y Castro 1973, p. 199). Se puede considerar que la cerbatana es un objeto situado a medio camino entre la flecha y la palabra, dos medios utilizados por Quetzalcóatl para penetrar en el árbol o en la montaña. Las connotaciones sexuales de la flecha y de la cerbatana son obvias y hemos constatado en otro trabajo que se atribuían las mismas cualidades a la palabra (Olivier, s.f.).

10. Graulich (1988, p. 225) cita un texto de Durán (1967, II, p. 222) quien narra como los habitantes de la antigua Colhuacan rejuvenecían al dejarse resbalar por las laderas de una montaña y un pasaje del *Códice Vaticano-Latino 3738* (1966, LXXXVII, p. 195-196). Un motivo similar aparece entre los totonacas (Kelly 1966, p. 396) y en un cuento náhuatl publicado por Carlos López Ávila, originario de Santa Ana Tlacotenco (México, D. F.) (1984, p. 34-55).

11. Este documento llevó a Eduard Seler (1963, I, p. 107) a considerar a los dioses del pulque como deidades que simbolizaban la muerte y la resurrección.

12. Esta “versión” de la muerte de Jesucristo se encuentra también entre los tzeltales de Sivaca: “Jesucristo murió porque se le pasaron las copas” (Becquelin-Monod 1988, p. 309).

13. De hecho, uno de los verbos náhuatl para “embeodarse” es *xocomiqui,* que literalmente signfica “morir de cosa agria” (Molina 1977, f. 49 v°; *Códice Florentino* X, p. 193). Sobre el vocabulario náhuatl de la ebriedad véase Dehouve (1991, p. 271-272).

14. Sobre la “posesión; véase López Austin (1980, I, p. 406-410). Entre los otomíes actuales, “Gracias a él [el alcohol], los hombres son “subidos”, investidos del poder de *simhoi,* “el Diablo”, el Señor del Mundo, principio de vida, principio de muerte. Él introduce el canto, la danza, el trance, en el cuerpo del hombre, que se convierte entonces en un ser sacralizado.” (Galinier 1990. p. 34).

15. Sin embargo, según Las Casas (1967, II, p. 388), “Si alguno, habiéndose embriagado, y así embriagado cometía adulterio, no le excusaba la borrachez de la muerte, antes por el mismo delicto moría.”

16. El vínculo entre Venus y la ebriedad merecería un estudio más detallado tomando en cuenta el aspecto matutino y el vespertino del astro. Las trayectorias de dioses como Quetzalcóatl y Tezcatlipoca se pueden equiparar a un recorrido astral durante el cual estos dos dioses se confunden primeramente con el sol victorioso de una era, después adquieren características lunares, y por último aparecen vencidos y ebrios, como aspectos del planeta Venus (Olivier 1997, p. 140-148, 179-190). Este *status* de Venus, astro que podemos llamar de transición entre las eras, lo volvemos a encontrar con una figura esencial del panteón mesoamericano, a saber, Mixcóatl. Varios investigadores como Seier, Beyer, Soustelle, Nicholson, Graulich y otros han destacado sus rasgos venusianos. Ahora bien, este numen aparece con el pene descubierto en el *Códex Vaticanus 3773* (1902-1903, p. 25, 37) y en el *Codez Fejérváry-Mayer* (1901-1902, p. 26). En este último manuscrito Mixcóatl está representado como un huaxteco y su otro nombre, Camaxtli, ha sido traducido como “dios sin calzas” (*Relación geográfica de Tepeaca* en *Relaciones geográficas del siglo XVI : México,* 1985, p. 243). Aparece entonces de la misma manera que Cuéxtecatl y Tezcatlipoca-Itztlacoliuhqui. Además, según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1965, p. 37), ”...inventó Camaxtli el vino de maguey y otras maneras de vino...”.

17. Esta etapa en la vida de una deidad se puede encontrar también en la vida de un pueblo. Pensamos en los mexicas por ejmplo, quienes, a su salida de Chicomoztoc ”...se tornaron así como en borrachos, yéndose a un lado y a otro estuvieron aturdidos”, (*...yn Mexitin yn ça huelyuhque imma tlahuanque ypan mocuepque ahuic huilhui yxihuinique.*) (Chimalpahin 1991, p. 26-27). Véase las reflexiones de Alfredo López Austin (1990, p. 100) al respecto.

NOTAS FINALES

1. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. Agradezco a Françoise Bagot del CEMCA quien realizó los dibujos.

Alejandro y el pecado de la búsqueda del conocimiento

Ana María Morales

1 Note portant sur l’auteur[1]

2 Se dice que las leyendas de los héroes empiezan desde su vida misma. Lo maravilloso va de la mano de los héroes, arropando paso a paso a los personajes de excepción hasta lograr romper las fronteras de lo heroico y penetrar decididamente en los terrenos de lo mítico. Así los héroes verdaderos tienen biografías que se abren a lo legendario y lo fantástico, aun desde antes de que su vida terrenal acabe o su recuerdo empiece a adornarse con las nieblas del tiempo; esto que puede ser válido para casi cualquier gran héroe es una verdad absoluta en el caso de Alejandro Magno, el joven emperador de Macedonia que a los treinta y tres años murió envenenado tras de haber conquistado el mundo conocido y parte del que aún no lo era. Porque —si su leyenda no miente— Alejandro no se contentó únicamente con apoderarse del imperio persa y llegar victorioso a la fabulosa India, el gran Alejandro —siempre dominado por dos obsesiones, ir más allá de los límites e igualarse con los dioses— consiguió desentrañar los secretos del mar y del aire y adentrarse en el territorio de lo maravilloso.

3 Alejandro cubre, como pocos personajes históricos, con los requisitos que todo héroe debe cumplir para trascender la frontera de lo histórico y adentrarse en lo mítico: tiene en su cuerpo las marcas que lo señalan como un ser de excepción (sus ojos son de distintos colores), su nacimiento presagia con prodigios un destino único, supera numerosas pruebas antes de estar preparado para emprender su gran hazaña y proyectar sus impulsos en las empresas que definen a los héroes míticos: la búsqueda de la inmortalidad, la sabiduría y la trascendencia. El camino de tales anhelos siempre está sembrado de maravillas, y así Alejandro empezará a pisar en lo maravilloso desde el momento en el que, concluida su épica conquista del imperio persa, no se prepara a disfrutar su triunfo o consolidar su conquistado imperio sino que decide continuar su peregrinar guerrero y aventurarse en terreno desconocido. Más allá de lo conocido sólo puede aguardar el prodigio y el destino.

4 Siempre controvertida, la figura de Alejandro fue —aun para sus mismos cronistas y generales que lo siguieron de cerca y compartieron sus peripecias—, un prisma del cual apenas se podía apresar una faceta. La imagen del conquistador de Asia se escabulle y en sus textos aparece apenas mostrando una de sus caras. Esto les sucede tanto a los historiadores serios de la Antigüedad a nuestros días como a escritores más preocupados por la adulación, lo exótico, lo estético, lo novelesco o lo moral que por la fidelidad histórica.

5 Aún antes de morir, sus hechos históricos y la personalidad real de Alejandro se entretejieron con numerosos relatos en los que se exageraba, falseaba o adornaba su vida y se encarecían e hiperbolizaban sus hazañas. En torno a sus aventuras se fue armando un entramado de historias cada vez más inverosímiles y audaces; poco a poco su figura fue mitificándose hasta convertirse en parangón e ideal, ya no sólo del guerrero o el sabio, sino también en el prototipo del viajero y del hombre siempre ansioso de traspasar los límites mismos de la humanidad y del soberbio que aspira a equipararse con la divinidad.

6 Tales problemas no son de extrañar. Alejandro tuvo que vivir obsesionado por las ideas de su madre acerca de que Filipo de Macedonia no era su padre, sino que ella lo había concebido del mismo Zeus. Tratado como un dios por los persas y recibido como otro por los egipcios, aficionado más “a la gloria que a la vida”,[2] el joven Alejandro, que veía caer bajo sus ejércitos o su fama ciudades reputadas de inexpugnables, no siempre fue capaz de mantener la calma y no tomar en serio su deificación o, al menos, su origen señalado.[3]

7 Siempre preocupado por conocer más, por explorar tierras desconocidas, tras haber terminado con su gran hazaña épica —la guerra contra Darío—, Alejandro no es capaz de permanecer tranquilo en su recién conquistado reino ni con su flamante esposa:

> El rey, maguer novio, non quiso grant vagar, calçó se las espuelas, pensó de cavalgar; decendió pora India, fue a Poro buscar; maguer era cansado, non quiso detardar
> (*Libro de Alexandre,* c. 1968)

8 Siempre más lleno de gloria en la guerra que después de la victoria”,[4] debe seguir con sus hazañas, avanzar hacia los límites del mundo conocido, en las regiones a las que sólo habían llegado los más intrépidos y de las que únicamente se contaban maravillas. Y así podemos ver cómo Alejandro se va adentrando también en la leyenda. Al final de ese viaje, Quinto Curcio le hace decir: “Ya casi he llegado al fin del mundo y, atravesándolo, he resuelto abrirme otra naturaleza y otro universo”.[5]

9 Numerosos son los historiadores y los biógrafos de Alejandro que se dedican a narrar, con mesura o sin ella, su vida y aventuras, y que en este itinerario dejan a sus obras plagarse de prodigios; pero el texto en el que lo maravilloso se enseñorea y el relato toma verdaderos matices de novela es en el del Pseudo Calístenes, que más que una biografía de Alejandro es una colección de relatos fantásticos. Es en ese texto, tachado de mediocre y decadente —y que durante siglos fue el más popular después de la Biblia—, donde se llevó a cabo “la transfiguración de Alejandro en un personaje mítico, en un héroe casi mitológico (como el aventurero Ulises redivivo, sagaz y curioso ..)”;[6] la obra en la cual el rasgo más significativo de Alejandro fue: “su afán por transgredir los límites humanos: por llegar en sus exploraciones al confín del mundo, por ascender a los cielos, por sobrepasar las hazañas de los dioses, por alcanzar la inmortalidad”.[7]

10 Es en este texto donde se puede ver a Alejandro aspirando a lo imposible y luchando por sobrepasar su condición de hombre. La narración del Pseudo Calístenes transcurre entre descripciones de todos los pueblos fabulosos y lugares exóticos que le dieron fama al

texto, pero todas aquellas maravillas parecen el decorado apenas importante que enmarcará las grandes aventuras de Alejandro. En medio de prodigios que se le van develando, de pronto Alejandro constata que existen cosas que no son acordes con su naturaleza:

> Por lo tanto ideé hacer una gran jaula de hierro y dentro de ella introducir una enorme tinaja de cristal con un espesor de codo y medio. Y ordené hacer en el fondo de la tinaja un agujero, suficiente para que pasara la mano de un hombre, porque quería descender y averiguar lo que había en el fondo del mar aquél. Desde el interior podía tener cerrado el agujero de aquella escotilla en el fondo de la tina, y al bajar abrir rápidamente para sacar la mano a través de la escotilla y coger del fondo de arenoso lo que encontrara en el suelo de aquel mar, y de nuevo retirar mi mano y al instante taponar el agujero. Así lo hice. Ordené hacer una cadena de trescientas ocho brazas y di instrucciones de que nadie me izara hasta que sintiera agitarse la cadena... (Pseudo Calístenes, p. 161-162).

11 Tras dos intentos fallidos Alejandro consigue bajar a unos 308 codos, pero, mientras observaba a los peces cómodamente desde su submarino, uno grandísimo lo arrastra junto con los hombres encargados de cuidar su esfera. Ya en la orilla, medio muerto de miedo, mientras agradece a la Providencia el haberse salvado, se dice a sí mismo: "Desiste Alejandro, de intentar imposibles, no sea que por rastrear el abismo te prives de la vida" (Pseudo Calístenes, p. 163).

12 No desiste del todo; en realidad no desiste, pues si el viaje submarino era ya una transgresión y había ameritado un prodigio para abortarlo ¿qué se podría decir de un viaje por aire? En su viaje heroico hacia la leyenda, Alejandro, medio apesadumbrado por haber estado en el país de los Bienaventurados y no haber conseguido la inmortalidad, inmediatamente decidió emprender, con propósitos científicos, una expedición aérea:

> Luego de nuevo reflexioné, hablando conmigo mismo, si allí estaba verdaderamente el confín último de la tierra por donde se incurva el cielo, y quise investigar la verdad. Así que mandé capturar dos de las aves de aquel lugar [...] y ordené no darles alimento en un plazo de tres días. Al tercer día dispuse que prepararan un madero con forma de yugo y que se lo ataran a sus cuellos. Luego hice preparar la piel de un buey en forma de cesto, y yo me metí en él. Llevaba en la mano una lanza como de siete codos de larga que tenía en la punta un hígado de caballo. En seguida echaron a volar las aves para devorar el hígado y yo ascendí con ellas por el aire, de tal modo que ya me parecía estar cerca del cielo. Pero me estremecía por la extraordinaria frialdad del aire y por el viento producido por las alas de las aves (Pseudo Calístenes, p. 169-170).

13 Sin embargo, tras este corto vuelo, Alejandro tiene que vérselas con una criatura semejante a un ángel furibundo:

> Al poco rato me sale al encuentro un ser alado de figura humana y me dice: "¡Oh Alejandro!, ¿tú, que no comprendes las cosas de la tierra, intentas conocer las del cielo? ¡Vuélvete ya hacia la tierra a toda prisa, si no quieres convertirte en pasto de estas aves!" (Pseudo Calístenes, p. 170).

14 A pesar de esas palabras, la alada criatura no deja de mostrar a Alejandro lo pequeña que es la tierra —apenas un pequeño punto en medio de una enorme serpiente enroscada— ni de darle instrucciones de aterrizaje. Alejandro, una vez en tierra, "cadavérico y moribundo" (*Loc. cit.*) promete nuevamente olvidarse de imposibles.

15 Pero es promesa vana, enterado de la existencia de unos árboles que hablan: "... el rey, que ya en Grecia conoció la fascinación de lo raro, corre raudo hacia las frondas, curioso del nuevo portento",[8] sólo para enterarse que ha fracasado en la búsqueda más importante de todas y así saber que su muerte está cercana y recibir el suave reproche del

árbol de la Luna que lo acusa “con voz de mujer sometida”:[9] “¿Por qué te torturas recorriendo los vastos senderos del mundo,/ y a otros acarreas daños y ofensas, anhelando continuos prodigios”.[10]

16 No obstante tales razones, Alejandro no puede dejar de anhelar lo maravilloso, el saber —y más un saber que se relaciona directamente con él y con la derrota de su mortalidad— sigue interrogando a los árboles, pero el del Sol, después de dar su profecía mortal, le ordenará: “Ya no investigues más sobre esto, porque ya no oirás nada más” (Pseudo Calístenes, p. 191). En otro texto, Alejandro intentará una vez más burlar su naturaleza humana y su destino procurando que los árboles le den el nombre del traidor que lo asesinaría, pero la respuesta de éstos es contundente: “Si te revelara el nombre de tu asesino, lo eliminarías y cambiarías fácilmente los destinos que te aguardan [...] Ahora, ¡cuidado! no nos preguntes más” (“Carta de Alejandro...”, p. 247).[11] Así, Alejandro ve perderse la última oportunidad de equipararse con los dioses, sin que importe haberlos sobrepasado; la muerte lo espera en Babilonia y de nada valdrá el aviso, su humanidad ha caído sobre él. Sabiéndose hombre y consciente de que ha estado cerca de la inmortalidad, pero no la ha conseguido, sigue buscando hasta el final una posibilidad de escapar a su destino. Soberbio, sí, pero también respetado conquistador del orbe, en el texto hay algunas alusiones a la furia de los dioses ante su atrevimiento: “Los soldados temían que ya me persiguiera la ira de los dioses, por haber intentado yo, un hombre, traspasar los límites dejados por Hércules y Dionisio” (“Carta de Alejandro...”, p. 241).

17 Pero si en el Pseudo Calístenes Alejandro aparece ya como el intrépido y curioso emperador que, consciente de los límites humanos intenta librarlos, el ingenioso artífice de proezas que necesitaba de la intervención de monstruos y ángeles para no tener buen fin, hay que esperar varios siglos para que toda la fuerza y lo desmesurado de su gesta se revele; hay que aguardar a la Edad Media para que sus hazañas sean tenidas como un atentado directo contra las leyes de la naturaleza y un pecado que debe castigarse.

18 Esto se debe a que la saga de Alejandro encontró en la Edad Media su mejor caldo de cultivo. La historia es más que conocida: el archipresbítero Leo de Napoles entra en contacto con el texto de la novela de Alejandro y no puede evitar sentirse fascinado; a su regreso a Napoles escribirá una traducción en latín, la *Historia Praeliis* que llevará de nuevo al prestigio del latín las aventuras de Alejandro y que servirá para que en el siglo XII —siglo de valor, de exploración y de caballerías— al menos cinco autores franceses emprendan la actualización medieval de la obra. De esta manera vemos surgir de nuevo la figura de Alejandro en el siglo XII, a la par que la novela. Esta vez ya no es el Alejandro perfectamente rasurado de sus biógrafos, ni el semidemoníaco y leonino del Pseudo Calístenes, se trata ahora de un caballero de tupida barba y fuertes miembros, espejo de toda la caballería pero también de la clerecía. Y tal vez sea por este resquicio que se filtra en su leyenda la mácula del pecado de la búsqueda del conocimiento, pues aunque es sabido que en la leyenda de Alejandro convergen dos puntos de vista: el mundano, que le admira como parangón de hazañas, y el ascético, que le condena como ejemplo de vanidad y desmesura terrenales”,[12] es en los textos medievales sobre Alejandro donde éste recibirá la muerte por traición como un castigo impuesto directamente por Dios y la naturaleza por haberse atrevido a intentar —lejos ya de los tiempos de Evémero— sobrepasar su naturaleza humana.

19 El ambiente era de nuevo propicio: viajeros y caballeros volvían a Occidente con relatos de las maravillas de Oriente, y había aparecido ya uno de los más importantes deportes que conociera el hombre: la aventura. Es ella, en la actualización anacrónica que sufre la

figura de Alejandro en la Edad Media, la que va a lanzar al caudillo macedonio a correr mundo en busca de esta empresa que separa al guerrero del caballero. El texto castellano del *Libro de Alexandre* —poema en cuaderna vía del siglo XIII— es pródigo en alusiones de este tipo:

> Cavalgó su cavallo e salió al tebejo; (125a)
> fue buscar aventuras, su esfuerço provar; (127b)
> Andamos por las tierras los cuerpos delectando,
> por yermos e poblados aventuras buscando. (132ab)

20 Parece el mundo típico del héroe artúrico que sólo viaja de proeza en proeza y de torneo en torneo, pero por ese camino, para Alejandro, a la vez sabio y clérigo que caballero, el mundo se convierte no en una sucesión de aventuras, prodigios y hechos gloriosos, sino en una secuencia de incógnitas y retos que deben develarse. Así, el Alejandro del medievo ya no concibe el mundo como un vasto territorio de conquista, ni un espacio de prestigios, sino como una oportunidad de conocimiento. El móvil que lo impulsa ya no es únicamente el deseo de gloria e inmortalidad; al lado de esos anhelos late el afán de descubrir cosas ocultas, de satisfacer la curiosidad que engendran los grandes misterios. De esta manera, cuando el Alejandro de *la Alexandreis* de Gautier de Châtillon habla con sus soldados para convencerlos de que continúen su marcha hacia la India les dice:

> He sometido a Tracia y Asia; para mí, el límite del mundo está próximo y sin ánimo de atraerme el odio de los dioses por hablar así es demasiado estrecho el orbe, y la superficie de la tierra es suficiente para un sólo amo. He aquí que he descidido, que después de que haya sometido al mundo que he rebasado, abrir otro orbe para vosotros que me seguís. ¡Nada es imposible para el valiente! Me doy prisa para penetrar en el mar de las antípodas y para ver otra naturaleza. Sin embargo, si me negáis las armas no pueden faltarme las manos, dondequiera que me mueva creeré que estoy en el teatro de todo el mundo, y daré fama con mis guerras a lugares ignotos y oscuras gentes, y hollaréis bajo mi mando suelos ocultos que la Tierra puso lejos de las gentes. Me he propuesto consagrarme a aquellas cosas y acepto consumir una vida famosa en ellas si la fortuna lo permitiera. (Canto IX, V. 562 y ss)[13]

21 Pareciera que Alejandro, más que para conquistar la India, dirige sus pasos hacia allá con el solo propósito de ver los modos de esa tierra: "Asmo d'ir veer India com era assentada" (*Libro de Alexandre,* 1946a)

22 Y aparece además la importancia que tiene el ser el primero en descubrir cosas que parecen imposibles de conocer, como dónde empiezan las fuentes del Nilo,[14] o

> Asmava el buen omne atravessar la mar,
> que nunca pudo omne al cabo a fallar,
> buscar algunas gentes de otro semejar,
> de sossacar manera nueva de guerrear.
> Saber del sol dó naçe e lagua onde mana,
> el mar qué trahe forcia quando fier na montanna
> (*Libro de Alexandre,* 2269-2270ab)

23 Poco a poco, así como la sed de conquista se había convertido en anhelo de gloria este va desembocando en una sed de conocimiento que lo impulsa a meterse en su burbuja de cristal para:

> ...saber qué fazen los pescados
> cómo biven los chicos entre los más granados
> (*Libro de Alexandre,* 2306ab)
> Mandó que lo dexassen quinze días folgar,
> las naves con tod esto pensassen de andar
> asás podrié en esto saber e mesurar,

e meter en escripto los secretos del mar,
(*Libro de Alexandre,* 2309)

24 O bien: “por veer tod el mundo cómo yazié o quál era” (*Libro de Alexandre,* 2496d), apresa a dos grifos para emprender la expedición aérea, que esta vez sí tiene éxito:

Tanto pudo el rey a las nuves pujar
veyé montes e valles de vus de sí estar.
Veyé entrar los ríos todos en alta mar,
[...]
Veyé en quáles puertos son angostos los mares
veyé grandes peligros en muchos de lugares
[...]
Mesuró toda África cóm yazié assentada,
por quál parte serié más rafez la entrada
(*Libro de Alexandre,* 2504-2506ab)

25 De tal manera descubre cómo el mundo es reflejo del hombre y cómo sus partes corresponden a su cuerpo

Asia es el cuerpo, segunt mi oçïent,
sol e luna los ojos, que naçen de orient,
los bracos son la cruz del Rey Omnipotent
que fue muerto en Asia, por salut de la gente.
La pierna que deçende del siniestro costado
es el reino de África por ella figurado;
toda la mandan moros, un pueblo muy dubdado
que oran a Mofómar, profeta muy onrado
Es por la pierna diestra Europa notada...
(*Libro de Alexandre,* 2509-2511a)

26 Pero esta grandiosa hazaña, en la que Alejandro podría ya adivinar su destino manifiesto como dueño del mundo, ya no es únicamente una empresa que ha sobrepasado los límites de lo permitido a los humanos y que debe, por ende, abandonarse. Alejandro ya no transita por los argumentos nebulosos del Pseudo Calístenes. En el *Libro de Alexandre,* tiene que habérselas con un clérigo que sabe que la soberbia del macedonio debe ser castigada y que nadie puede intentar develar los misterios divinos y quedar indemne. Esta vez, ningún ángel interrumpe su vuelo, como ningún pez prodigioso abortó su viaje submarino. Y no hay prodigios porque su destino ya está sellado. La Naturaleza misma, indignada porque Alejandro ha descendido con éxito al fondo del mar, se queja directamente con Dios:

Aviéle Dios dado regnos en su poder,
no se le podié fuerza ninguna defender,
querié daber los mares, los infiernos veer,
lo que non podié omne nunca acabecer.
Peso al Criador que drió la Natura,
ovo de Alexandre saña e gran rencura,
dixo: “Este lunático que non cata mesura,
yol tornare el gozo todo en amargura”.
(*Libro de Alexandre,* 2238-2239)

27 Así, la Naturaleza obtiene la autorización divina para vengarse del atrevido y, sabiendo que sobre la tierra no hay quien pueda ayudarla,

desçendió al infierno su pleito recabdar,
pora'l rey Alexandre mala carrera dar
(*Libro de Alexandre,* 2333cd)

28 Pidiendo hablar con el mismo Belcebú, lo convence de ayudarla a vencer a Alejandro, pues, deliciosamente mentirosa y bella, inventa que el macedonio tiene intenciones de invadir el propio Infierno, y si esto se lleva a cabo: “non val vuestro reino un vil cañavera” (*Libro de Alexandre,* 2429d).

29 Belcebú, ante la amenaza de que el conquistador invicto pueda arrebatarle su reino, rápidamente llama a consejo:

> El rey de los griegos es muy fiero exido,
> omnes, sierpes e bestias, todo lo ha vencido;
> con el poder agora es tanto enloquido
> que miedo e verguença todo lo ha perdido.
> Non le cabe el mundo nil puede abondar
> dizen que los antipodes quiere venir buscar;
> desent tiene asmado los infiernos proiciar
> a mí con todos vos en cadenas echar
> (*Libro de Alexandre,* 2439-2440)

30 Ante tal peligro el Infierno todo tiembla y se enfurece, pero nadie es capaz de salir a defender el reino ante Alejandro. Por fin, una “criadiella”, más bien flaca y poca cosa se ofrece: “Traición la llamaron luego de bien chiquiella”. (*Libro de Alexandre,* 2445b)

31 Esta habitante del Infierno se dirige a Babilonia y habla al oido de Antípater, preparando todo para que el rey caiga víctima del veneno.

32 Alejandro, ajeno a todo esto, todavía emprende su aventura aérea antes de regresar a Babilonia, hazaña que es vista por la Naturaleza como el último desafío, tolerable sólo por ser el último. En Babilonia, grandes prodigios estelares avizoran la traición, Antipater se prepara para envenar al héroe. Por un momento el Sol se niega a ver algo semejante, pero Naturaleza, fiera como es su costumbre:

> forçolo la Natura, siguió su mandamiento,
> amaneció un día negro e carboniento
> (*Libro de Alexandre,* 2606cd)

33 Así, Alejandro muere en medio de dolores, pues no puede vencer la voluntad de Dios ni los celos de Naturaleza; sin embargo

> Si murieron las carnes que lo han por natura,
> non murió el buen preçio qye y encara dura
> (*Libro de Alexandre,* 2668ab)

34 Por un momento el *Libro de Alexandre* se niega a condenar él también la desmesura de Alejandro y ve con pena cómo el más grande héroe ha caído a traición y reserva para él el postrer galardón: el de la vida eterna que otorgan el buen nombre y la fama. Antes de los textos medievales, Alejandro perecía víctima de su destino épico: una burla cruel por su parte que venía a demostrarle que a fin de cuentas, aunque emperador del mundo, era sólo un mortal. Ya en la *Alexandreis* de Gautier de Châtillon este destino empieza a ser olvidado y es la desmesura y la soberbia del héroe lo que se castiga con la muerte, pero en el *Libro de Alexandre,* la muerte del monarca macedonio es el castigo directo a sus esfuerzos por sobrepasar lo humano; la pena impuesta por Dios y la Naturaleza por haber cometido el pecado de desear conocer incluso lo reservado a Dios.

35 La de Alejandro es una de esas figuras en las que distintos hombres y épocas buscan el reflejo de ambiciones, proezas y sueños propios. Es uno de los espejos en los que lo mismo un severo del siglo II que un clérigo del siglo XII, al igual que un guerrero desconocido o que un rey, pueden escudriñar en busca de las virtudes, los excesos y la gloria que

anhelan poseer. Es así como sabemos que Caracalla quiso emular a Alejandro yendo también él a Troya y rindiendo homenaje a Aquiles, de la misma manera que, diez siglos más tarde, Gautier de Châtillon deplora que no haya en el trono de Francia un Alejandro que ultime la Reconquista de Oriente.

36 Los héroes suscitan siempre admiración y seducen la imaginación de los hombres comunes que no pueden sino aspirar a emularlos. Nadie más merecedor de esa admiración que Alejandro, aquistador de Tebas, vencedor de los persas, conquistador —o liberador, según otra óptica— de Egipto, invicto emperador de Asia, quien sólo fracasó en una empresa: la búsqueda de la inmortalidad y su origen divino. Alejandro viajó hasta los confines del mundo buscando conocer siempre que estaba más allá de lo conocido y, tal vez, las pruebas de su divinidad; desgraciadamente, a pesar de ser Alejandro, sólo era un hombre y tuvo que quedarse casi a las puertas del Paraíso:

> vimos dos aves con alas y que tenían de humano sólo los rostros, y que graznaban en lengua griega: "¿Por qué, Alejandro, pisas un suelo reservado a la divinidad? ¡Vuélvete, desgraciado, vuélvete! No podrás pisar las Islas de los Bienaventurados. ¡Retrocede, hombre, pisa la tierra que te fue dada y no te procures vanas fatigas!" (Pseudo Calístenes, p. 167).

37 De esa manera, Alejandro, que por mera mala suerte no pudiera conseguir beber el agua de la vida, debe conformarse con las victorias de esta tierra, oír impotente la profecía de su muerte indigna y regresar —invicto y sentenciado— a morir en Babilonia, tras haber corrido once años en persecución de un sueño del que ni las advertencias divinas ni las más feroces profecías lograron despertarlo. No encontrando en este orbe un adversario a su altura, tuvieron los dioses, la muerte o la naturaleza que buscar en los mismos infiernos quien pusiera fin a su desmesura.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

"Carta de Alejandro de Macedonia a su maestro Aristóteles acerca de su expedición y el país de la India", *Apéndice* en Pseudo Calístenes, véase abajo.

GARCÍA GUAL, Carlos, "El rey Alejandro y los árboles proféticos", en su libro *Figuras helénicas y géneros literarios,* Madrid, Mondadori, 1991, p. 240-248.

—, "Prólogo" a Pseudo Calístenes, *op. cit.,* p. 9-31.

Libro de Alexandre, edición de Jesús Cañas, Madrid, Cátedra, 1988.

LIDA DE MALKIEL, María Rosa, *La idea de la fama en la Edad Media castellana,* México, FCE, 1983.

PLUTARCO, "Alejandro y César", en *Vidas paralelas,* traducción de Antonio Ranz Romanillos, Barcelona, Orbis, 1986, v. III.

PSEUDO CALÍSTENES, *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia,* traducción, prólogo y notas de Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 1977.

QUINTO CURCIO RUFO, *Historia de Alejandro Magno,* versión y anotaciones de Flor Robles Villafranca, Barcelona, Orbis, 1960.

NOTAS

2. Plutarco, "Alejandro y César, en *Vidas paralelas,* traduccion de Antonio Ranz Romanillos, Barcelona, Orbis, 1986, v. III, p. 253.

3. Aunque Plutarco nos dice que era sobre todo con los bárbaros con quienes Alejandro se desinhibía y se mostraba persuadido de su origen divino, ni él ni Quinto Curcio dejan de consignar anécdotas donde se le muestra ostentando su divinidad ante los griegos.

4. Quinto Curcio Rufo, *Historia de Alejandro Magno,* versión y anotaciones de Flor Robles Villafranca, Barcelona, Orbis, 1960, p. 165.

5. *Ibid.,* p. 191. Por otra parte, el pasaje también recuerda la famosa frase que pone en sus labios Valerio Máximo, acerca de su reacción al conocer la doctrina de la pluralidad de los mundos, "¡Ay de mí! Miserable, aún no he dominado uno solo de los muchos que existen".

6. Carlos García Gual, "Prólogo" a Pseudo Calístenes, *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia,* traducción, prólogo y notas de Madrid, Gredos, 1977, p. 10.

7. *Ibid.,* p. 11.

8. Firdusi, *Schahnamé [El libro de los reyes],* v. 960. Citado y traducido en Carlos García Gual, "El rey Alejandro y los árboles proféticos ", en su libro *Figuras helénicas y géneros literarios,* Madrid, Mondadori, 1991, p. 247.

9. *Ibid.,* v. 984

10. *Ibid.,* v. 986-987.

11. Cualquiera pensaría que con tantos intentos fallidos Alejandro cejaría en su indagación, pero no, aún en la última oportunidad que le brinda su maravilloso viaje pregunta por la hora de su muerte, esta vez al emperador Sesoncosis, una de las "figurillas humanas yacentes que despedían rayos de sus ojos como antorchas luminosas que abundan en un lugar donde supuestamente moraban los dioses. La respuesta tiene otro cariz, pero en esencia es igual a la de los árboles: "Es bueno que el que vive no sepa cuándo ha de morir" (Pseudo Calístenes, p. 201).

12. María Rosa Lida de Malkiel, *La idea de la fama en la Edad Media castellana,* México, FCE, 1983, p. 173.

13. *Thracas Asiamque subegi, proximus est mundi mihifinis, et absque deorum ut loquar inuidia, nimis est angustus et orbis et terrae tractus domino non sufficit uni. Quem tarnen egressus postquam subiecero mundum, en alium uobis aperire sequentibus orbem iam mihi constitui. Nihil insuperabile forti! Antipodumpenetrare sinus aliamque uidere naturam accelero. Mihi si tamen arma negatis, non possunt mihi deessemanus: ubicumque mouebo in theatro mundi totius me rear esse, ignotosque locos uulgusque ignobile bellis nobilitabo meis, et quas natura remouit gentibus occultas calcahabitis hoc duce terras. His operam dare proposui, nec renuo claram, si fortuna feral, et in his exstinguere uitam.*
Citado por María Rosa Lida, *op. cit.,* p. 139-140. La traducción en el cuerpo del trabajo es mía.

14. La *Alexandreis* menciona este propósito dos veces. *Cfr.* IX, V. 507 y ss. y X, V. 96 y ss.

NOTAS FINALES

1. El Colegio de México.

¿Héroe cultural o víctima expiatoria? innovaciones técnicas y transgresión social entre los nahuas del alto balsas (México)[1]

Aline Hémond

1 Note portant sur l'auteur[2]

Introducción

2 Desde los años 60, la región nahua de la cuenca alta del río Balsas vive al ritmo de la producción artesanal turística. Actualmente, más de 12 000 personas, distribuidas en siete comunidades y organizadas en talleres familiares y escuelas artísticas, pintan sobre papel amate, cerámica y peces de madera.

3 La "epopeya" artesanal de aquella región se inició en la década de los años 50 con una sola familia en el pueblo de Ameyaltepec, la cual empezó a dibujar nuevos motivos en la cerámica tradicional y, de ahí en adelante, a lo largo de 20 años, los artesanos de esa cuenca experimentaron un proceso de transformación con nuevas técnicas que se difundieron ampliamente en los pueblos cercanos.

4 Figura fundamental del proceso es el inventor de las técnicas; cada pueblo cuenta con un "padre fundador", verdadero héroe cultural a quien se atribuye la prosperidad de la zona, situación que contrasta con la pobreza de las aldeas rurales vecinas. Este caso es un ejemplo muy característico de la forma en que un individuo pasa del estatuto de miembro de la comunidad al estado de personaje destacado y, a lo largo de los años, al de personaje mitificado.

5 Para seguir este análisis, le ruego que se remitan a las copias de los relatos que se distribuyeron. Se subrayaron los pasajes que vamos a analizar más particularmente. Vamos a sugerirles una "lectura" de esos relatos recopilados en las comunidades

amateras, tomando más particularmente como ejemplos los pueblos de Xalitla, Ameyaltepec y San Juan Tetelcingo. La metodología que vamos a seguir es a partir de los testimonios y relatos de los inventores para destacar los elementos y estructuras comunes, que comparten todos los relatos acerca del inicio de las nuevas artesanías.

Los relatos legendarios

6 Una primera lectura de esos relatos basta para darse cuenta de que contienen datos propiamente biográficos, etnográficos e históricos de quién y cómo empezó a cambiar las formas y dibujos tradicionales de las artesanías domésticas. Pero también se encuentran en ellos estructuras de frase y elementos comunes que, en forma estereotipada, llegan a organizar la invención de la nueva tradición artesanal en cada pueblo y el papel de los "padres fundadores". A continuación, vamos a ocuparnos de estos últimos elementos.

7 Principalmente, observamos en todos los relatos —y también en las diferentes versiones de los inventores, conforme van pasando los años— tres elementos básicos:

- En contra de la opinión de sus parientes, el inventor, por *conmiseración,* comparte los nuevos conocimientos técnicos con sus paisanos.
- Una vez que sus paisanos aprenden, muestran *ingratitud* hacia el inventor.
- Siempre se dice que es un *extranjero (una persona ajena)* a la comunidad la que sugirió emprender la innovación.

8 Estos tres elementos se encuentran en todos los relatos; es la forma de transformar un relato histórico en una narración legendaria. A nosotros nos interesa aquí la manera propia de los nahuas para reformular hechos reales y elaborar un relato codificado que organiza la invención de la tradición.[3]

Análisis del elemento A. El "donador": la repartición de los bienes

9 "Tuve lástima de mis paisanos; ¡cómo sufren...!"

10 Para el inventor, sufren sus paisanos porque son muy pobres, y son pobres porque no saben nada de las técnicas artesanales que él domina (lo que coincide con la propia percepción de los lugareños). Nos encontramos con el "principio de justicia", del cual habla Marcel Mauss (1991, p. 170-171) en su análisis del "don". Lo interesante en el caso estudiado es que esta obligación de compartir y de intercambiar no se aplica directamente a bienes materiales, sino a una *técnica.* Es obligatorio compartir el saber-hacer artesanal con los aprendices y parientes cercanos o lejanos. En fin, la comunidad está constituida por "hermanos". Este principio de justicia lo enuncia Ricardo de Jesús, el inventor de Xalitla: "Sin embargo no es mal haberlo dicho: y si lo hemos hecho es para que a la gente no le falte nada [....] Es que a mí no me gusta ver sufrir a los míos; todos somos hermanos, tenemos la misma sangre..." Igual habla Filiberto Regino de San Juan Tetelcingo: "Las señoras dijeron: 'todos van a pintar. No les enseñes.' Al contrario, yo les enseñé, pues estaban muy humildes".

11 Eso nos permite ver que el testimonio verba! está concebido como una expresión "utilitaria", en parte codificada, con un mensaje moral que regula los comportamientos y exalta a los valores fundamentales de la comunidad, como el de la "solidaridad". Sin

embargo esta generosidad, esta grandeza de alma, tiene como motor la presión de la comunidad, la cual está en pos de las innovaciones.

Análisis del elemento B: la ingratitud

12 El hecho de que el inventor comparta sus conocimientos permite que la riqueza fluya y se distribuya de manera más equitativa, más justa. Sin embargo, la contraparte que le espera es, de manera indudable, la ingratitud de sus paisanos, anunciada por el "coro antiguo", o sea los parientes. Pero este elemento también está presente en el testimonio para hacer resaltar la generosidad del inventor. Él se presenta así como un *héroe civilizador* que comparte la nueva técnica cuando se da cuenta de la pobreza de sus hermanos. En efecto, es el discurso que tienen también los miembros de la comunidad al reconocer que fue él quien trajo la prosperidad al pueblo, pero el inventor no tiene otra elección que compartir sus conocimientos o irse del pueblo: si se niega a compartirlos, transgrede la norma expresada en el discurso colectivo que es la base del sistema social: "Si los bienes no circulan, hay desorden. La convivialidad recae sobre la transmisión" (Ocampos, 1982, p. 214). Todos desean en el pueblo que esa técnica conlleve la "circulación general de las riquezas" (Mauss, 1991, p. 260). El contrato social nace entonces de esta repartición entre sus miembros, de esta interacción entre todos los protagonistas.

Reparto y equilibrio

13 Veamos ahora la versión que los otros artesanos tienen de sus inventores. En cada pueblo[4] encontramos la misma estructura de testimonios que dan cuenta de los principios de la nueva actividad de los artesanos. Casi nunca contestan los entrevistados que son ellos, su familia o el padre los que tuvieron la idea. Al contrario, de manera casi unánime, hay un acuerdo tácito en el discurso colectivo para citar como "padres fundadores" a unas pocas personas (que, a veces, pueden variar según el grupo de parentesco) que coinciden con las que se reivindican inventores. Se agradece a los primeros inventores haber enseñado su saber-hacer y haber traído la prosperidad a la zona. Se guarda precisamente el recuerdo de los días de hambre que pasaron antes de producir y vender esas nuevas artesanías: "Eramos muy humildes, tortillas con sal ni teníamos, en aquél tiempo, pasamos hambre."

14 En cambio: "Ahora, tenemos dinerito, todos tenemos de comer"... "Cuando necesito unos centavitos, agarro mi pincel."

15 Podría extrañarnos ver a los artesanos decir la verdad en cosas tan importantes, como son los comienzos de una actividad que les trajo prestigio y mejores condiciones económicas, al punto de que ellos mismos se identifican ahora mismo como "pueblos amateros", punto de partida de una nueva reorganización de la identidad regional del grupo.[5] Después de todo, darse importancia sería una actitud "humana", es decir designarse a sí mismo (o al grupo familiar) como innovador. Es aún más extraño cuando se compara con otro tipo de discurso que tienen los artesanos acerca de su manera de pintar. Insisten en el hecho de que aprendieron ellos mismos y que su manera de pintar es muy diferente de la de los demás. Tienen un discurso de diferenciación y niegan el hecho de haberse inspirado en otro artesano, como a veces se puede comprobar. Por ejemplo, un artesano especializado en la producción-venta de peces de madera decorados afirma ser una "generación espontánea": "lo hago el pescado yo solo, no necesito maestro, yo solo con imaginación".

16 Claramente, eso es producto de la presión de la competencia y de la necesidad de tener un estilo distinto para tener su clientela propia. Es un hecho comprobado en muchos pueblos de artesanos en la República.[6] Así, observaba Foster acerca de las nuevas técnicas de alfarería introducidas en Tzintzuntzan en los años 60 que: "no one would admit he had learned the technique from a neighbor" (1965, p. 304). Para justificar la introducción de esta novedad, contestan los alfareros: "Me puse a pensar" *(ibid).*[7]

17 Y se extraña todavía más por la manera precisa de los amateros al designar los padres fundadores. Entonces ¿porqué nadie ha intentado autoproclamarse inventor a pesar del prestigio alcanzado con la innovación artesanal?

18 Para entenderlo, necesitamos analizar un conjunto de datos simbólicos y sociales generado en torno a la regulación de la riqueza, de la creatividad diabólica y de la idea de dinero dudoso. A su vez, esas nociones entretejen lazos con la categorización simbólica de los espacios y del medio ambiente. Eso nos lleva a entender la ambigüedad del "héroe cultural".

Sacrificio/compensación

19 Otro aspecto de los discursos colectivos de los artesanos es insistir sobre la desgracia que persigue a los inventores. Por ejemplo, don Ricardo de Jesús toma mucho y no es tan rico. Refiriéndose a don Filiberto de San Juan, le dieron como apodo el término de *tlaminquê* (brujo) y tuvo que irse de su pueblo por pleitos con otros sanjuanecos. Familiares de don Ricardo, que se quedaron en Ameyaltepec y que ganaron más dinero (siendo mas comerciantes que productores de artesanías), pagaron esto con problemas familiares y tuvieron una muerte accidental bastante espantosa (su carro se bloqueó en un paso a nivel y les aplastó el tren). De manera más general, vemos que la innovación está considerada como un hecho también sospechoso, particularmente cuando se trata de buscar otra forma de pintar o innovar los temas. Incluso se llega a decir que varios pintores de Ameyaltepec se volvieron locos: "por haber pintado tanto e inventado tantas cosas, su mente se trastornó". No olvidemos que de este pueblo salieron los primeros pintores. A esta novedad del amate, se atribuye entonces, de buena gana, la paternidad a los verdaderos inventores.

20 También hay la noción de equilibrio ya que, idealmente, debería alcanzarse una forma de igualdad social. Cada elemento que constituye un factor de desequilibrio, o sea de fragmentación de la comunidad, tiene que pagarse. El inventor, a quien se agradece por una parte, introdujo una transgresión en el orden establecido. Es el aspecto paradójico del ser humano, según los nahuas: por su naturaleza propia, para cumplir su destino y realizar cada acto, el hombre genera desorden, desequilibrio y, no obstante, su función es organizar el mundo, ser el "relojero" del mundo. Barrer varias veces al día la casa, hacer "limpias", rituales de petición de lluvias...;[8] todo esto conlleva la idea de poner orden dentro de lo que fue desordenado, o sea, volver a poner las cosas en el sentido giratorio correcto, invertido a lo largo del año por los actos de los seres humanos. Ahora, en el caso de los inventores, para que la "moraleja simbólica" se salve, y ya que se establece una relación directa entre la riqueza de un individuo como responsable de la pobreza de los demás, hay que pagarlo de alguna manera, si no se dirá de la persona: "no quiere que su comunidad progrese". En filigrana también, se expresa la idea de que es peligroso

difundir una técnica que cambia hasta este punto la vida de los habitantes. Por lo tanto, aquellos no necesitan dar algo a cambio.

21 Esa contraparte que hay que pagar nos remite a la definición exacta de sacrificio, de obtener algo a cambio de su sangre. Esa noción de sacrificio, de "donnant-donnant", estructura el pensamiento nahua en varias áreas. Así, se construye con la misma raíz las palabras "gracias" *(tlaxtlawi)* y "pagar" *(quitlaxtlawa).* Esto sería también la explicación al hecho de que nadie presuma de ser el primero en inventar las nuevas técnicas artesanales. Una vez arreglado el difícil problema de la paternidad de las técnicas, cada artesano puede afirmar su "toque específico" en el pintar. Ahora, para examinar con más profundidad la concepción local de la innovación, de la creatividad como "saber diabólico", vamos a relacionarla con la categorización de los espacios

El monte y las técnicas

22 Los nahuas amateros se identifican estrechamente con los espacios que los rodean. La jerarquización entre los espacios socializados (la casa, el pueblo) y los espacios salvajes del monte (el río, los cerros) forma una parte importante de sus referencias identitarias, en un eje que va del mundo de la cultura al mundo de la naturaleza. Las representaciones intercomunitarias del "indio" y del "civilizado" se nutren a partir de la ubicación geográfica de los pueblos. Se perciben más civilizados los pueblos que se ubican más cerca de la carretera México-Acapulco, como es el caso de Xalitla. Al contrario, se desprecia el hecho de vivir en el monte (en la planicie aluvial del Balsas o en altitud) pues es el mundo salvaje, no socializado, el dominio de los animales y de los nahuales, que se considera como más "indio". "Viven en el monte como animales [...] comen puros quelites, son bien indios, bien brutos" dicen los xalitecos de los habitantes ribereños del Balsas o de los pueblos situados en los cerros (como Ameyaltepec, Ahuehuepan, Ahuelican). Se asocia cada pueblo con las características del espacio en que vive y se consideran los habitantes de estas zonas no cultivadas, pedregosas, como más zafios o brutos y como de índole más cercana a los animales que al ser humano, ya que comparten su territorio con esas bestias. Por lo mismo, si los xalitecos dicen de ellos que comen más quelites, es que esas hierbas son "hierbas del campo", alimentos connotados como siendo un alimento exclusivo de los indígenas.[9]

23 Esos discursos se explican por el patrón de migración interna que caracteriza la zona desde que fue modificada la carretera junto a Xalitla. Desde entonces, Xalitla es un pueblo próspero por su situación estratégica a lo largo de la carretera. A partir de los años 60, y del auge de las artesanías, fueron a vivir allá muchos artesanos de Ameyaltepec, San Juan, algunos de Ahuelican, Ahuehuepan, y muy poca gente de Analco (sobre todo para emplearse como chiveros, peones o molenderas). Esta migración del interior de la cuenca hacia sitios más cercanos a las vías de comunicación constituye el soporte de los discursos despreciativos y de las representaciones de cada comunidad que se jerarquizan, entre ellas, con base en el sitio donde viven. Que los xalitecos asocien la cuenca del Balsas al monte indica también la nueva dignidad de este pueblo que ahora es paso obligado para los que provienen de la cuenca del Balsas.

24 Sin embargo, esas categorías son igualmente flexibles según la posición del interlocutor y sus estrategias: por ejemplo en un mismo pueblo. El pueblo de Xalitla está separado en dos por un afluente del río Tepecoacuilco, que la gente puede atravesar caminando en tiempo de seca. Los que viven del lado de la carretera (las casas entre la carretera y la

orilla occidental del río) consideran que los habitantes del otro lado, llamado "lado de la iglesia" (que abarca las casas del lado oriental hacia los cerros) son más rudos, más zafios que ellos mismos. A esos habitantes de las casas más cercanas a los cerros, se les acusa de ser poco transigentes, "tercos"; se exclama de ellos: "¡son bien burros!", palabra que se aplica también al niño desobediente o flojo (lo que demuestra así su índole animal). En fin, se considera a los que viven del lado de la iglesia bien indios. Al contrario, los habitantes del lado de la iglesia piensan que sus vecinos del otro lado "se creen mucho" por vivir al lado de la carretera y creerse como "más modernos, civilizados".

25 Con todo, es igualmente positivo vivir en el monte. Es también el mundo de los muertos, que se vincula con la lluvia y la fertilidad; es el reino de la riqueza, del diablo. El monte se concibe como frío y húmedo (pues en varias montañas piensan que hay lagos subterráneos o mares subterráneos, de los cuales se forman las nubes),[10] como una matriz. Varios pueblos de la ribera del Balsas que viven en este ambiente son considerados brujos por los xalitecos (incluso por la gente de afuera). En efecto, ellos creen que el río también es parte del monte, que es además un espacio mucho más peligroso que los cerros por ser como una brecha y una puerta del otro mundo, en el que viven entidades sobrenaturales. Los ribereños de San Juan o San Marcos, que tienen fama de ser nahuales acuáticos, viven así en un espacio muy marcado por la brujería. Por ejemplo, San Marcos Oacatzingo, cuyo santo, San Marcos, se considera como el patrón del monte.[11] En la cuenca del Balsas, San Marcos no es citado de manera directa como patrón de las lluvias, pero se relaciona de manera indirecta como patrón del monte en el cual se forman las lluvias. Los campesinos van a dejar sus semillas al santito en el altar de San Marcos, en su pueblo de Oacatzingo para que el santo las bendiga. Por lo tanto, el monte es un lugar de gestación, de fuente de abundancia, el lugar de origen del maíz por ejemplo, como lo dejan entrever los ritos religiosos agrícolas.[12]

26 Los pueblos ubicados en el monte están en contacto con ese mundo de abundancia y de creatividad diabólica que los lleva a ser los iniciadores de las artesanías; después esa zona alcanzará con esto su prosperidad actual. Entonces, a la vez que los pueblos del Balsas, son despreciados por los xalitecos a causa de su ubicación, por estar en el monte, se les respeta por tener más costumbres, más tradiciones, más conocimientos de náhuatl. En este contexto, Oapan y Ameyaltepec son los pueblos iniciadores: se dice de ellos que " *saben más*" *y* que fueron los primeros que pintaron cerámica doméstica, base de las nuevas artesanías desarrolladas posteriormente en Ameyaltepec.

27 En efecto, si regresamos a los relatos de los inventores, vemos que don Ricardo es originario de Ameyaltepec. Se "bajó" de su pueblo al principio de los años sesenta, se casó con una xaliteca e hizo su casa en Xalitla. De ahí enseñó la técnica del dibujo amate a varios xalitecos que tomó como aprendices quienes, a su vez, enseñaron a su grupo familiar. De pariente en pariente, de compadre en "cuate", se difundieron las técnicas de dibujo, de pintura y de composición plástica en toda la comunidad. De San Juan, Filiberto Regino se "subió" a vivir a Ameyaltepec para casarse ahí y aprendió el dibujo de amate. De regreso a su comunidad de origen, enseñó a sus paisanos.

28 En los dos casos vemos que las comunidades receptoras (por oposición a la comunidad emisora de Ameyaltepec), con esos testimonios, reconocen dos hechos: que se difunden las técnicas por alianza matrimonial exógena y también que las técnicas vienen de Ameyaltepec.

29 Se podría entonces analizar el lugar que tiene don Ricardo en la leyenda local de la comunidad. En Xalitla está considerado, sobre todo por sus primeros aprendices, como un

héroe civilizador que baja de su cerro (del monte), del territorio de la abundancia en gestación, para traer a los xalitecos las técnicas que les dan su prosperidad actual. Esas técnicas las transmite por su alianza con una mujer "mortal" (xaliteca). Completando el esquema, don Filiberto (de San Juan) hace todo al revés: sube a Ameyaltepec, se casa con "los de arriba" y vuelve a su pueblo de origen, abajo, para traer las técnicas. Aunque la gente no lo formula directamente de esta forma, se pueden analizar esos datos como urna situación típica del héroe civilizador que va a traer el fuego (las nuevas técnicas artesanales) del monte para los hombres. Es lo que nos remite el mito del tlacuache, que también tiene sus versiones en la zona. En Oapan se dice que los hermanos Sol y Luna se fueron a buscar a su padre que vivía en el monte; en el monte, matan a un venado y lo cargan hasta un cerro grande, pero no tienen fuego y la bruja que lo tiene no se los quiere dar; entonces los hermanos le piden al tlacuache que les ayude a robar el fuego, lo cual hizo el animal y por lo mismo se quemó la cola y así quedó.[13]

30 Entonces el fuego —o sea el principio de las técnicas humanas y todo el saber— proviene del monte. (Ese mito fue recogido en Oapan, cuna de las técnicas de cerámica que generaron las nuevas artesanías). Por eso, los habitantes de Oapan están considerados como los que "saben más".

El diablo, la riqueza y el inventor

31 El monte está también considerado como el dominio del diablo: "¿No ves que, de por sí, el diablo anda por el monte?", se dice. El diablo está relacionado con el mundo subterráneo, con las minas de oro y de plata que abundan en esta zona y, debido a la memoria de la economía colonial basada en la explotación de las minas (hasta los años 1940) y del trabajo forzado de los indígenas, con la riqueza y el dinero dudoso. Esto aclara uno de los apodos dado al pueblo de Ameyaltepec: "Ameyaltomin".[14] Esta expresión de "manantial del dinero" expresa la irritación de los demás amateros frente a este pueblo, el más rico de entre ellos, lo que contribuye a su actitud percibida como orgullosa y egoísta, actitud muy criticada entre los otros amateros. Se cuenta que el diablo tiene mucho oro y que se sienta en oro amontonado ahí en el monte. Numerosos cuentos de la tradición oral aluden a la riqueza que tiene el diablo, o también al ganado del diablo (y también a los tesoros escondidos en la tierra o el monte). De ahí la idea de algunos amateros de que Ameyaltepec hizo un pacto con el diablo ya que es el pueblo más rico de la zona (y el primero en emprender las nuevas artesanías).

32 El éxito financiero por lo tanto se vive como algo dudoso. Las técnicas artesanales que traen la prosperidad a la zona representan una forma de transgresión, un "robo" al mundo de la abundancia que se tratará de "reparar"; y, si es posible, será el inventor quien aguantará la carga de restablecer el orden con su propio sacrificio.

Análisis del elemento C: la imagen del hombre blanco en la innovación técnica

33 Como se acordarán, hablamos al principio de un elemento recurrente en los relatos de los inventores. Hacen hincapié sobre el hecho de que siempre es un elemento ajeno a la comunidad el que es responsable de la innovación artesanal. Se percibe nuevamente que tenemos relatos que contienen una forma codificada. Don Ricardo, así como don Filiberto

no olvidan mencionar un hecho fundamental: insisten en que son personas de la ciudad las que les sugirieron trabajar el papel amate. Don Filiberto insiste también (ya que la antropóloga tan preguntona es francesa) en decirme que fue una señora francesa, o belga, tal vez canadiense...

34 En efecto, esos testimonios corresponden a hechos reales. Son personas, a veces bien conocidas, que emplearon a los alfareros nahuas al inicio de los años '60 en un taller de cerámica, de muebles, o de tapicería y que les habían sugerido dibujar sobre otro soporte (o llevaron directamente a los artesanos la hoja de papel amate), principio de una expansión masiva de la economía artesanal regional.[15] Todo esto corresponde globalmente a la realidad histórica, ya que sabemos que la mayoría de los cambios que se produjeron en el país en el campo de las artesanías tradicionales fue por sugerencia de antropólogos, artistas, y personas de la ciudad tanto mexicanas como extranjeras; por ejemplo, fue el norteamericano Wiliam Spratling quien impulsó un nuevo comienzo de la platería en Taxco (Stromberg, 1985).

35 Pero así, de la misma manera que anteriormente nos preguntamos cómo es que los artesanos decían la verdad sobre los inventores, de nuevo nos sorprende ahora cómo estos inventores, a su vez, indican claramente quién les dio a ellos la idea (aunque son ellos mismos que la pusieron en práctica). Es que, por lo mismo que las nuevas técnicas artesanales introducen la idea de transgresión y de desequilibrio, como ya lo vimos, el padre fundador no quiere cargar con la entera responsabilidad de haber traído, solo, las técnicas a los hombres. Este papel lo comparte con el hombre blanco, gente forastera que viene del otro lado, por lo cual se conecta también al monte, emanación diabólica. Piensan los nahuas que los "güeros", los blancos, vienen del otro lado del océano, del Este, como los conquistadores vinieron del lado del sol naciente. Los extranjeros también son considerados como "fríos" por su tez clara, blanca, pálida, y por tener pocos hijos.

36 Esa naturaleza fría hace que se les asocie simbólicamente con el monte, ese mundo subterráneo, frío, como una matriz. El aspecto pálido también es signo de la muerte, y los muertos residen en el monte.[16] Al contrario, la naturaleza caliente se marca por el hecho de comer más chile, que conserva el calor, y una tez más morena, considerada como más caliente.[17] Así, este color de tez morena del nahua, que marca al indígena y que constituye un factor de racismo en la República, cobra valor también (como las dos caras de una moneda) como la encarnación del hombre verdadero; y lo pálido del "güero" revela su verdadero origen, signo de la muerte, de la sangre que ya no circula.

37 Más aún que los cerros y el Balsas, la ciudad es la emanación del dominio del diablo, y por lo tanto se relaciona con la categoría del monte ya que, para finalizar, el monte "son los demás, no nosotros": la alteridad (Katz, 1991).

38 Podemos deducir de los testimonios que los iniciadores se fueron al otro mundo, la ciudad, tuvieron contactos con esa gente que, hasta cierto punto, se asimila con el otro mundo, con el lado diabólico. Blancos extranjeros o mexicanos de la ciudad se pueden catalogar bajo el mismo término de "extranjero"; extranjero a las tierras que dan de comer y fundan los puntos de referencia identitarias. Por todas estas razones, el blanco se relaciona con el monte, el mundo salvaje. De cierta forma, la innovación pertenece al monte y es el blanco, la emanación diabólica del monte (que contiene un mal dentro de un bien), quien se la indica al hombre verdadero (el nahua).

Otras “leyendas” de innovación

39 La estructura simbólica que acabamos de analizar es compartida por otras regiones de México. En la literatura, tenemos por ejemplo el caso de la nueva especialización artesanal de los pescadores purépechas de Janitzio que emigraron a Tijuana y que, desde los años 70, empezaron a producir y comerciar piñatas para los estadounidenses. De la misma manera, al entrevistar a los artesanos, y a la persona considerada como el iniciador, Feliciano (que es el “colega” en este aspecto de don Ricardo o Filiberto), aporta los 3 elementos codificados:

> —(C) La presencia del extranjero:
> “Cuando llegué aquí [a Tijuana, procedente de Janitzio], en 1975, primero vendí cigarros. Después, ése mismo año, o en 1976, me puse a hacer piñatas. Un señor las hacía, un señor que vivía al lado. Se llamaba Federico Ovando López. [...] Él me dijo: “¿Por qué no haces piñatas, en lugar de vender cigarros o elotes?”. [...] Él es de Puerto Vallarta y las hacía desde hacía tiempo, de barro” (Joubard, 1989, p. 235).
> —(A) Compadecerse de la pobreza de sus parientes:
> “[...] para acabarlo de arreglar, mi sobrino se puso a tomar, el pobre. Lo que más me hizo llorar, más que todo, fue ver a mi sobrina, la mujer de Simón, llorar y no saber de qué iban a comer. “¡No te aflijas!” le dije, “Aquí tenemos unas piñatas. Te voy a enseñar a cortar el cartón para que las hagas”. Y así aprendió (Joubard, 1989, p. 243).
> —(B) La ingratitud como recompensa:
> —¿ Después se lo agradecieron?
> —No, durante todo el tiempo que viví aquí, jamás me han visitado. Una vez le pedí un favor, no era mucho. Le pedí que me prestaran 50 pesos, pero no lo hizo. Dijo “claro, claro, cómo no”. Pero el día que lo necesitaba, nada. No me tuvo confianza, o no sé. Pensé que quizás más adelante, en otra ocasión. Pero no, si no me los quiere prestar ahora, ¿cómo me los va a prestar a toda costa? Desde que llegué aquí, nunca ha intentado visitarme, nunca ha dicho: “vamos a ver qué dice Feliciano”. Nunca [...]. Yo pienso todo el tiempo en ellos, pero ellos no (Joubard, 1989, p. 244).

40 Otro caso muy ilustrativo es el de los diablos de Ocumicho (Michoacán). Se sabe por el discurso colectivo que fue un joven del pueblo, Marcelino, quien inventó hacer estatuas de cerámica en forma de diablos. Según las versiones Marcelino habría muerto en el bosque (o lo habrían matado en la carretera, yendo desde Tangancícuaro hasta Ocumicho, la gente del pueblo; o en una de las calles centrales del pueblo) (Gouy-Gilbert, 1984, p. 68). Además, la idea de realizar estatuas teniendo como tema el diablo vendría de su encuentro con el demonio mismo mientras atravesaba una barranca para llegar al pueblo (*ibid.,* p. 69). Otra versión alude al hecho de que Marcelino sería un “hippy originario de afuera, venido con su saber” *(ibid).*

41 Ahora se entienden mejor los elementos simbólicos de este relato con el inventor Marcelino (que murió de manera temprana para facilitar la recuperación de la leyenda a nivel colectivo). Los elementos de la historia se estructuran en torno a una concepción del medio ambiente y de los espacios, semejantes a lo que hemos descrito en el caso de los amateros del Balsas. El monte, siendo el bosque en esta región, parece ser el territorio del inventor (lo que demuestra el hecho de que murió en el monte, volviendo así a su lugar de origen). Su idea la tuvo antes de llegar al lugar civilizado del pueblo, al encontrarse con el diablo en una barranca, lugar del monte y por consiguiente dominio del demonio.

Conclusión

42 Con los elementos analizados, entendemos mejor el papel ambiguo del inventor, del héroe civilizador. Esto, de nuevo, nos remite al mito del tlacuache. En efecto, López-Austin (1990) relaciona el tlacuache con Quetzalcoátl, héroe civilizador por excelencia (se pensaba que Quetzalcoátl venía del Este y que era blanco). Se pueden comparar las dos situaciones todavía de manera más profunda: el tlacuache, como los padres fundadores del amate, padeció muchas desgracias y no tuvo suerte al encontrar el fuego. De la misma manera, don Ricardo se vuelve borracho, y don Filiberto es acusado por ser brujo y otras cosas antisociales.

ANEXOS

ALGUNOS RELATOS DE LOS INVENTORES

Relato de Ricardo de Jesús[18]

43 [...] Sí, les enseñé a todos en Xalitla; ellos no sabían pintar. Ya tiene tiempo, cuando llegué aquí a este pueblo, tiene 27 años. No se daban cuenta en que forma un pintor podía ganar.

44 En Ameyaltepec, yo comencé primero. Único, solamente yo y un cuñado mío: Luis González. Fuimos los primeros en aprender ese trabajo. Porque yo soy de allá, de Ameyaltepec ; bajé aquí, tiene 27 años, cuando hice esta casa. La hice solo. Ni tenía un familiar aquí. ¡Ni uno! Allá, en Ameyaltepec, nací, y allá se me murió mi primera mujer. Cuando me casé, era un muchacho como de 17 años; a los 6 años se murió mi esposa. [...] Después, estuve 3 años solo, sin casarme; no busqué hasta que creció mi hijita, Flora. Entonces, cuando conseguí aquí (en Xalitla) a mi segunda esposa, decimos que nos íbamos a casar. Como es de aquí, no quiso irse allá en Ameyaltepec. Dice : "vente aquí, aquí vamos a vivir". Y yo digo : "¿Dónde? No tengo casa. Pero allá en Ameyaltepec tengo casa; vamos a Ameyaltepec. Te voy a pedir con tu papá". Ella me dijo: "sí tú te bajas aquí a vivir, sí, nos casamos... Si no bajas, entonces ¡no voy!" Era boda de banda, a la iglesia, y por el civil. Entonces digo: "voy a ver, si me va con ese pueblo, me lo voy a pensar".

45 Entonces estaba yo solo ¿no? Así que pensé: sería bueno seguirla o no? Me decía mi papá:. "No vayas a ese pueblo". No me dejaban, como soy pintor: "No vayas ahí, van a ver lo que haces".

46 Porque yo era pintor; de barro, de amate como más de 30 años, porque empecé a pintar como de 13 añitos. Cuando me casé, ya era yo pintor. Ya de 17 años, ya andaba yo en México a vender las cosas al museo de Culturas Populares de la avenida Juárez y entregaba ahí muchas cosas, de puro mi trabajo, como en el 45. Porque yo nací en el 1927. Ya era como de 13 años y sí, pintaba yo mucho.

47 Y entonces aquí, nadie sabía. Si no bajara yo aquí en Xalitla, ¡no lo hubieran sabido! Yo pintaba en la casa, no más como ahorita. Nunca veía a nadie, ni nadie sabía. Yo lo envolvía, y lo llevaba a México. Y me decían: ¿Qué llevas? Les digo: Unas mercancías que hago yo. Pero no sabían qué cosas, cuáles y cómo, hasta cuando yo bajé aquí... Venían, me visitaban. Llegaban, decían: "Ricardo, eres buen pintor". Después me decían: "No quieres que yo me enseñe aquí? Me siento aquí..." Hartos venían. Me preguntaban que dónde se vendían. No sabían.

48 ¿Como empecé a pintar? [...] Comenzamos sobre barro y ahí pintamos flores, historias. Pintábamos caballos, cosas; animales así, vacas, chivos; unas cosas históricas así ; como veíamos, de cada día.

49 Cuando yo quería sacar, por ejemplo, un cerro, árboles, casas, yo sacaba, como esa casa con teja. Pintaba yo así; y les gustaba mucho.

50 Primero fui a vender, más cerquita, a Taxco. No iba yo a México. Cuando llegaba yo a Taxco donde ya había muchos gringos, con cosas típicas, aztecas, que yo pinto; luego me decían: "¿cuánto vale?" Y me fijé que se acababa rápido, en una hora; todo se acabó, todo. Me encargaban personas que tenían tiendas. Y ahí vivían también unos gringos. que me decían: "trae más. Te compramos toda la mercancía." Era puro barro.

51 Y ya cuando fui a México, llegué con cosas de barro, ahí lo encontré al amatero que viene de Pahuatlán. [...]

52 —"Don Ricardo, cómprame esas cosas, traigo amates de Pahuatlán. Así limpio se vende barato, pero ya pintado, se debe vender caro porque eres pintor."

53 Yo le compré como unas 50 hojas de diferentes, la mitad oscura, la mitad blanca. (...) para experimentar cómo se vendía ya pintado. Entonces lo pinté uno, otro, otro, como 15. En un viaje, llevé como 15 hojas, pintadas [...]. Y las llevé a Taxco. Y dos señores : ¿cuánto traes?"

54 —15.

55 —Voy a comprar 7.

56 Y el otro compró 8.

57 Eran de historias. Puse unos caballos que están lazando un toro, que lo van a llevar allá, en un corralón donde ya a jugar. Y en el corral, había mucha gente sentada. Entonces de veras, les gustó. ¿Qué es éste? Les digo: "éste es como jaripeo donde hacen toros, allá en mi rancho. Y hay caballos y los monta el montador". "¡Qué bonito pinta ese señor! ¿Cuánto?" "A tanto vale." En ese tiempo, barato, 2, 3 mil. Pero a mí me gustaba. De día, de noche, pintaba. Como yo veía que mucho se compra, yo trabajaba mucho, mucho. Con un aparato de candil, de petróleo, con su mecha, trabajaba yo así, pintando.

58 *Así fui pintor y no se daba cuenta Xalitla de que yo era pintor,* yo y mi cuñado. Francisco de la Rosa, de Ameyaltepec, después que vio que estábamos pintando y vendiendo, se juntó con nosotros. Entonces ya éramos tres. Después Filiberto Regino también vino a Ameyaltepec a enseñarse. *Ya llevábamos como 3 años pintando y subió el de San Juan a pintar.* Decía que si podía ver para enseñarle. También se casó en el pueblo, ahí buscó su mujer. Tardó ahí, pintando con nosotros. Después, cuando pintaba, ya vimos que ya podía, entonces yo mismo le compraba su pintura, y la llevaba. Ya éramos pintores y él no sabía dónde se vende. Y decía: "te voy a pintar, compañero y me las vas a comprar". Yo, los que vendía a 2 000, me las daba a 1 000. Y como me llevaba 20, 30 hojas, y me ganaba yo sus 30 000, 8 000 más. Y así trabajamos.

59 Ya después, me preguntó : "Compañero —como éramos pintores, me decía de compañero —somos pintores. Mira, ¿por qué no me llevas a México?" Entonces como él ya me ayudó de pintar, le dije : "bueno, vamos a ir, te voy a llevar para que veas dónde. Ya después aunque no me vendas". Entonces yo ya había ganado, en el museo, y con particulares: ingenieros, arquitectos. Nadie sabía entonces.

60 Tardé 15, 20 años, nadie sabía. Y a veces pasaba yo de noche. Me veían y decían: "Ah ese señor, trabaja, va por allá [a las tierras]". Sembraba en Ameyaltepec como ahora, llueve,

siembra. Tres meses sembraba, empezaba yo a pintar cuando ya estaba todo en sazón. Para levantar la cosecha, entonces dejaba yo de pintar. Empezaba yo a juntar pura mazorca en la casa. Ya terminado, empezaba yo a pintar para llevar. No descansaba yo. Ahora, ya no siembro. En tiempo de secas, antes, puro pintar.

61 Cuando me encargan hojas, pinto hojas; ya terminé de pintar ese encargo, pinto pura loza, pura cerámica de barro, ollitas, platos, caballitos, jirafas, angelitos; [...] lo entregaba al museo. Ya después que vi que querían mucho, hasta que me tardaba un mes, dos meses, ya hice mi horno, donde cocía yo todo.

62 [...]

63 Mis papás no pudieron pintar. Nomás hacían loza, tepacatl. Y ya lo alisaban con unas piedritas y yo le agarraba a pintar, y lo hacíamos en el horno y ya se cocía; y ya le poníamos en el agua para que se "endure", pa' que nunca se "descascare", y ya lo llevamos para México. Mucho.

Relato de Filiberto Regino[19]

64 Empecé a pintar en el 55, primero cajetitos de barro. [...] Puras flores pintaba, nada más puras florecitas. Yo empecé a pintar y me gustó. Poco a poco dibujé más ; siempre sobre barro. Empecé a pintar, agarré bien el dibujo. Entonces, cómo a los 2 años, o 3 años, me fui para México, como en el 58. [...] íbamos a trabajar para una señora que era, no me acuerdo, una canadiense, una francesa. [...] Tenía una fábrica de tapicería, entonces, y tenía muebles. Entonces allí, empezamos a pintar los muebles, y le gustó mucho a la señora. Ahí estuve trabajando y de ahí, conseguí un cuaderno, así, más chiquito. Empecé a pintar sobre el cuaderno. Me dije: "a ver que tal salen mis dibujos en el cuaderno"; y compré colores, pero eran colores de lápices.

65 Y sí, salió muy bonito en el cuaderno. Lo llevé a esa señora: Cora. Le enseñé estos dibujitos y unas hojas, y el cuaderno y le gustó mucho.

66 —¿Cómo aprendió usted?

67 Pues, yo, no más empecé y nomás así. Nadie me dijo que pintara en el cuaderno con los colores de lápices.

68 En el cuaderno había unos dibujos: pajaritos y flores, así, como en los amates, de curvas. Entonces la señora me compraba el cuaderno. Me dijo: "Me gusta como pintas. Si estás pintando más, voy a ver y te voy a comprar".

69 Y si me los compraba. Me acuerdo que estaba barato. Y seguí pintando y me gustaba mucho. Entonces, dice : "Mira, ahora, ya no pintes aquí, te voy a conseguir unos amates de corteza de árbol".

70 Y compró la señora. Había de esos chiquitos, no más; los compraba en México. Ya había en el 58. Allá los consiguió en México, yo creo que ya vendían. Entonces, ya me dio las hojas. Empecé a pintar con tinta china; porque al principio, ¡puros lápices! Y le gustó mucho a la señora.

71 Y me consiguió los colores: Politec, Vinci: y empecé a pintar en eso y me gustó mucho: y se veía bien. "Híjole. ¿pero cómo aprendiste eso? No señor, es de mi mente. Puro de imaginación. Nadie me enseñó, y nadie en mi familia que pintaba."

72 Entonces me dijo: “Mira, ya no trabajes allá. Vamos a trabajar en estas hojas, y nos vamos a compartir, porque se ven muy bonitos tus dibujos”, dice. “Bueno”. Entonces me fui con ella a México.

73 Ya me hizo un contrato: “Que las hojas que se van a vender, nos vamos a compartir a la mitad”. “Sale”. Aunque ya no me acuerdo del precio, pero pues era un precio bueno. A 10 pesos o a 15 pesos, pero en aquel tiempo, 15 pesos era mucho dinero.

74 Y no había nadie, nadie, ni en Ameyaltepec, ni en Xalitla, ni en ninguna parte. Bueno, en Ameyaltepec, ya pintaban, pero, en las charolas, en unos platos, pero más sencillo, de barro. Y don Ricardo de Jesús pintaba. pero sobre barro. Y no amates. Yo empecé con los colores. Ellos, no; no lo trabajaban.

75 Y la señora, como tenía muchas amigas, la señora Cora, les enseñaba, el cuadro, digamos, de corteza de árbol. Pues, les gustaba mucho. “Pues, que siga trabajando este señor!” Y nunca habían visto dibujos así.

76 Y había de muchos, diferentes dibujos. Por eso, pues, decía: es pura imaginación, pues no estudié en un libro, ni nada, le digo, pura imaginación...

77 Entonces, dijo la señora Cora: “Vamos a sacar una exposición”. Entonces, ya pintaba cuadros más grandes y manteles. Me consiguieron una exposición. Había muchas hojas, muchos cuadros.

78 Y me gustaba pintar de noche; cuando no hay mucho ruido, cuando es muy calmado. Es más rápido, no había ruido, y así me llegaba los dibujos; en mi sentido, como si yo estuviera bien en una cosa y se me revelaba el dibujo y los hacía yo, pues; como si estuviera yo en un libro, pero puro así, como en un sueño; y lo hacía así yo.

79 A veces soñaba y pintaba después, puro sueño; los animales, de todo, de muchos animales: fieras como dragones, como leones, muy diferente, eran así como, muy aztecas, así, increíble. Y se hizo la exposición, como en el 63, más o menos.

80 Y los muñecos, vinieron más después. Empezamos ya después a hacer historias. Primero salieron puros de esos de pájaros. Mucho movimiento, muchas flores, las plumas, muy bonito se veía.

81 Y sí, después, salió la exposición. Se vendía muy bien. No me acuerdo del precio. Empezó a salir en los periódicos de la exposición y entonces, me preguntaron cómo me llamaba yo: “Yo, me llamo Filiberto Regino, pero en mi pueblo, desde niño me pusieron un apodo ; me llamaron Filiberto Tlaminquê. Quiere decir —es un mal nombre, un nombre muy feo—: brujo”.

82 Entonces, empezó a salir en el *Excelsior,* que era muy bonito lo que pintaba, que nunca habíamos visto a un pintor así como Filiberto Tlaminquê. Y le gustaba mucho a la gente, cuando iban a ver la exposición. Muchos cuadros.

83 Entonces, ya me pagaba algo de dinero, la señora. Y me dijo que a nadie le enseñara yo, a un paisano: “no les enseñas, porque si les enseñas, te les van a choquear en trabajo. Van a hacer la competencia”. Y antes del 63, no había nadie que pintaba; solamente en Ameyaltepec pero unos platos muy sencillos, de barro no era así de dibujo como ahora, era sencillo.

84 [...]

85 Y así me decía: pero yo no tuve corazón, porque se enfermaban, lastimaban mis paisanos; yo les decía que aprendieran. Y poco a poco empezaron a pintar en Ameyaltepec.

86 Les enseñé a los demás, en San Juan, mucho después. Así fue. Las señoras dijeron : "todos van a pintar. No les enseñes." Al contrario, yo les enseñé, pues estaban muy humildes.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

DEHOUVE, Danièle, *El tequio de los santos y la competencia entre los mercaderes,* México, INI-SEP, 1976, p. 378 (Serie de Antropología Social, 43).

—, "Compter l'argen: les Indiens de Tlapa (Mexique)", en *Annales Economies, Sociétés, Civilisations,* 2: 315-329, Paris, Armand Colin, 1992.

DIETZ, Gunther, Frank Garbers, Gerrit Höllman & Kirsten Stolley de Gámez, "Las artesanías en la cuenca del lago de Pátzcuaro: el caso del tallado de madera y la alfarería", multigr., Departamento de Antropología Americana de la Universidad de Hamburgo, 1991.

FLORES, José Antonio, *El tlacuache: tlakwatsin,* México, CIESAS-ECO, 1995, p. 28.

FOSTER, G. M., "Peasant Society and the Image of Limited Good" *en American Anthropologist,* 67, 1965, p. 293-315.

GOUY GILBERT, Cécile, "Les statuettes en terre cuite d'Ocumicho: la naissance d'un art traditionnel" en *Techniques et Cultures,* juillet-décembre (1984), 4, p. 61-73.

HÉMOND, Aline, "Des amateros aux Nahuas du Haut-Balsas. Reformulations identaires et territoriales d'une région indienne au Mexique", en *Le territoire, lie ou frontière,* Joèl Bonnemaison, Luc Cambrézy & Paul Claval (ed.), Colloque de la Faculté de Géographie-Paris IV, ORSTOM, Paris, 2-4 oct. 1995, comunication.

HÉMOND, Aline & Marina Goloubinoff, "El camino de cruz del agua. Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero", *en Antropología del clima en el mundo hispanoamericano,* Marina Goloubinoff, Esther Katz & Annamaria Lammel (ed.), Biblioteca Abga-Yala n. 49 & 50, 2 v., Ediciones Abya, Quito, Ecuador, i (1997), p. 237-271.

HOBSBAWN, E & T. Ranger (ed.), *The Invention of Tradition,* Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

JOUBARD-ELAZAMI, Odile, *De Janitzio à Tijuana. Récits de vie d'indiens Tarasques du Michoacán au Mexique,* Doctorat de 3° cycle en Anthropologie. Dir: J. Soustelle, EHSS, 1989.

KATZ, Esther, "Représentation de l'environnement et identité chez les Mixtèques du Mexique", *Ecologie Humanie,* IX (2), 1991, p. 25-37.

KERLOW, Max, "Mito y realidades del comercio con artesanías", en *La expedición artística popular,* Gobi Stromberg &María Esther Echeverría (ed.), México, Cultura SEP, Ediciones del Museo Nacional de Culturas Populares, 1982, p. 117-124.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas,* México, UNAM, 1989, 2 v., v. I, 490 p.; v. II, 334 p.

—, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana,* México, Alianza, 1990, 541 p.

MAUSS, Marcel, *Sociologie et anthropologie,* Paris, Quadrige/puf, 1991 (1950), 482 p.

OCAMPOS, Julieta, *La herencia obstinada. Análisis de cuentos nahuas,* México, FCE, 1982, 271 p.

STROMBERG, Gobi, *El juego del coyote. Platería y arte en Taxco,* México, FCE, 1985, 206 p.

VILLELA, Samuel, "Ritual Agríciola en la montaña de Guerrero" *en Antropología,* Boletín del INAH, v. 30, 1990, p. 2-9.

VORAGINE, Jacques de, *La légende dorée,* Paris, GF-Flammarion, 1967, 2 t., t. I: 507 p., t. II: 508 p.

NOTAS

1. Algunos de los datos y análisis de este texto ya se expusieron en la ponencia : "Espacios, identidad y difusión de las técnicas artesanales entre los nahuas amateros del Balsas". Coloquio Internacional: "Espacio, cultura y sociedad en Guerrero", México, 23-26 de junio de 1995.

3. Según la terminología de Hobsbawn & Ranger (1983).

4. Excepto en Ameyaltepec, principal pueblo fundador de las artesanías nuevas de amate y cerámica, mientras San Agustín Oapan lo es de la antigua cerámica doméstica.

5. Antes de identificarse como los "nahuas del alto Balsas", en 1990 con el asunto de la Presa Hidroeléctrica San Juan Tetelcingo (Hémond, 1995).

6. Sobre este punto en Michoacán, véase a Dietz, Garbers, Hóllmann y Stolley (1991: p. 72 y 115).

7. Esas reflexiones son el punto de partida de la teoría del *limited good* del autor. Para este tipo de sociedad rural, las cosas buenas sólo existen en cantidad limitada y admitir que uno aprende de su vecino una técnica es como admitir que le quita al vecino la tortilla de la boca: [ ] *all of the desired things in life such as land, wealth, health, friendship and love, manliness and honor, respect and status, power and influence, security and safety, exist in finite quantity* [ ] (Foster, 1965, p. 296). Por consiguiente: *[ ] an individual or a family can improve a position only at the expense of others* (Foster, 1 965, p. 297).

8. Véase Hémond y Goloubinoff (1997).

9. Los quelites son adventicias comestibles, que complementan tradicionalmente la dieta de manera importante. Todos los pueblos amateros las comen, a pesar de discursos despectivos.

10. Hémond y Goloubinoff, 1997.

11. Muchos santos católicos tomaron atributos de antiguas divinidades precolombinas. Es el caso de San Marcos (25 de abril). En otras regiones de Guerrero, como patrón del monte, se substituye a antiguas divinidades de la lluvia y de la vegetación (Dehouve, 1976, p. 216; Villela, 1990, p. 2 y 9). Puede observarse, en cierto modo, un paralelismo con el transfondo "pagano" de la religión católica europea popular: en efecto, en la *Légende dorée,* se indica que la fiesta de San Marcos era el día de las *Rogations majeures* (peticiones mayores por la lluvia) en Europa (Voragine, t. I, 1967, p. 351).

12. Por ejemplo, en Maxela, cuando las hormigas grandes *(Atta mexicana)* salen de sus hormigueros, los maxaltecos van a dejar olotes a los hormigueros para que lleguen las lluvias. Dicen que "son las hormigas las que traen el maicito". Para agradecerle, después de la cosecha, van a dejar maíz a los hormigueros que se encuentran fuera del pueblo, cerca del corral del toro, y también al cementerio. También dicen que las hormigas son las "aliadas de los vientos", sobre todo del "viento colorado" asociado con la tierra y las buenas lluvias. El simbolismo espacial es claro : las hormigas viven en el monte (fuera del pueblo) y el maíz viene del monte, del otro

mundo, de los muertos (de ahí el simbolismo de dejar ofrendas en el cementerio también en la orilla del pueblo).

13. Flores (1995).

14. Tomín: que significa ahora en náhuatl “dinero, plata”, es una palabra de origen árabe, empleada por los españoles en la época colonial; era la octava parte de un peso (Dehouve, 1992, p. 318).

15. La versión más difundida es la del papel de Max Kerlow y Felipe Ehrenberg (Kerlow, 1982). Don Filiberto Regino se refiere también a Cora Van Minghinden.

16. Esa gente, sea mexicana o extranjera, viene de la ciudad, y es “güera”. Casi se puede hablar de “salvajismo social”. Por ejemplo, no conocen las leyes de la hospitalidad : “allá en la ciudad puedes pasar hambre, pero no te dan de comer; aquí, siquiera tienes tortillas con sal” dicen los amateros que conocen la ciudad por su difícil actividad de “hacer la lucha” en toda la República. Y también es “verdad que allá se casan nada más por ratos”. Así, los extranjeros carecen de valores morales, los cuales constituyen la raíz de la sociedad nahua: no conocen la solidaridad, ni tampoco la noción de familia. A la persona de fuera, se la define con estos valores negativos; le faltan las cualidades morales que, más allá de la propia cultura nahua, tienen que definir al ser humano. De esta forma, la persona de fuera está en el nivel infrahumano, en el nivel del animal.

17. Acerca de los antiguos mexicanos, López Austin observa que “otras características de nacimiento, como el color de la piel, determinan la naturaleza caliente o fría de la perona” (López Austin, 1989, p. 286).

18. Relato grabado en Xalitla, 1988.

19. Relato grabado de San Juan Tetelcingo, 1988.

NOTAS FINALES

2. Centro Francés de Estudios Mexicanos y CentroAmericanos (CEMCA).

Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano

Federico Navarrete Linares

1 Note portant sur l'auteur[1]

2 El propósito de este artículo es reflexionar sobre el vínculo que ha existido a lo largo de la historia mesoamericana entre el nahualismo y el poder político para tratar de responder por qué, en esta región cultural, la soberanía y el poder de los gobernantes indígenas se han asociado a su capacidad para transformarse mágicamente en animales y en fenómenos naturales.

3 Un bello ejemplo de esta relación es ofrecido por el siguiente pasaje de los *Títulos de la casa Ixquín-Nehaib,* de Otzoyá, Guatemala, que narran las conquistas realizadas entre los pueblos del Soconusco en el siglo xv por un cacique maya quiché llamado Mahocotah que culminaron con la siguiente demostración de poder:

> Luego de ahí se fue hacia la mar a conquistar y a ganar la tierra y a holgarse por la mar, y luego el dicho cacique, por darles contento a sus soldados, se volvió águila y se metió dentro de la mar haciendo demuestra que conquistaba también la mar, y después de haber salido la mar se holgaron mucho del buen suceso que habían tenido. ("Títulos de la casa Ixquin-Nehaib, señora del territorio de Otzoya", 1957, p. 79-81)

4 Esta descripción directa e inequívoca de la manera en que un gobernante quiché se transformó en águila plantea problemas muy interesantes. Cabe preguntarse, en primer lugar, por qué este guerrero quiso nahualizarse en águila, luego cómo fue que logró realizar esta acción mágica, y finalmente qué significado tuvo su acto y qué es lo que nos dice de la concepción mesoamericana del poder.

5 Estas interrogantes no se pueden responder fácilmente. Aun si se logran definir claramente las premisas y concepciones culturales que hacían posible el nahualismo y le daban sentido como práctica ritual y mágica, se encontrará que la ambigüedad, la retórica e inclusive la sospecha del engaño, eran parte integral de la misma. Por otra parte, no se puede definir un solo significado del nahualismo para el poder mesoamericano, pues la relación entre ambos asumió formas diferentes e incluso contradictorias en diferentes

épocas y diferentes sociedades. Así, en el clásico maya el nahualismo se vinculaba con el linaje, pues éste era uno de los principales elementos de legitimación de los gobernantes; en el postclásico, en cambio, se vinculaba con la conquista y la agresión militarista, y en el periodo colonial y contemporáneo se ha convertido en una forma de resistencia cultural ante los poderes externos a las sociedades indígenas.

6 Para analizar los vínculos entre el nahualismo y el poder político seguiré dos pasos. En primer lugar analizaré el nahualismo como una práctica mágica que se inserta en la matriz de la cosmovisión mesoamericana y que despliega una serie de conocimientos y técnicas para obtener un fin: la transformación del practicante en un ser paralelo que pertenece a otro plano cósmico. En segundo lugar, analizaré el nahualismo como una técnica y un discurso de poder utilizado por diferentes grupos sociales para cimentar, o cuestionar, una posición de dominio.

El nahualismo como práctica mágica

7 Para iniciar el análisis de la práctica mágica conviene hacer una breve historia del término. La palabra "nahual", muchas veces escrita y pronunciada "nagual", deriva del término náhuatl *nahualli.* Esta palabra fue ampliamente difundida en tiempos prehispánicos y coloniales y adoptada por muchos grupos indígenas no hablantes de náhuatl, e incluso por los mestizos. Por otra parte, en las lenguas mayenses existe el término *way* que tiene un significado muy parecido y cuyas primeras apariciones se han encontrado en el periodo clásico maya (Houston 1989, p. 4), aunque desde el periodo posclásico algunos pueblos mayas adoptaron también el término de origen náhuatl.

8 Los autores que han intentado definir qué es el nahualismo han encontrado una ambigüedad irresoluble en el término. Según López Austin, el término *nahualli* deriva de las raíces *ehua* o *ahua,* que "parecen indicar [...] una relación de unión, revestimiento, contorno, superficie, vestidura. [...] Si esta proposición fuese valedera, *nahualli* significaría 'lo que es mi vestidura' 'lo que es mi ropaje', 'lo que tengo en mi superficie, en mi piel o a mi alrededor'" (López Austin 1967, p. 95-96). Esta etimología parece corresponder con el glifo náhuatl de *nahualli,* encontrado en la *Historia Tolteca-Chichimeca,* consistente en una especie de halo o envoltorio alrededor de una cabeza.

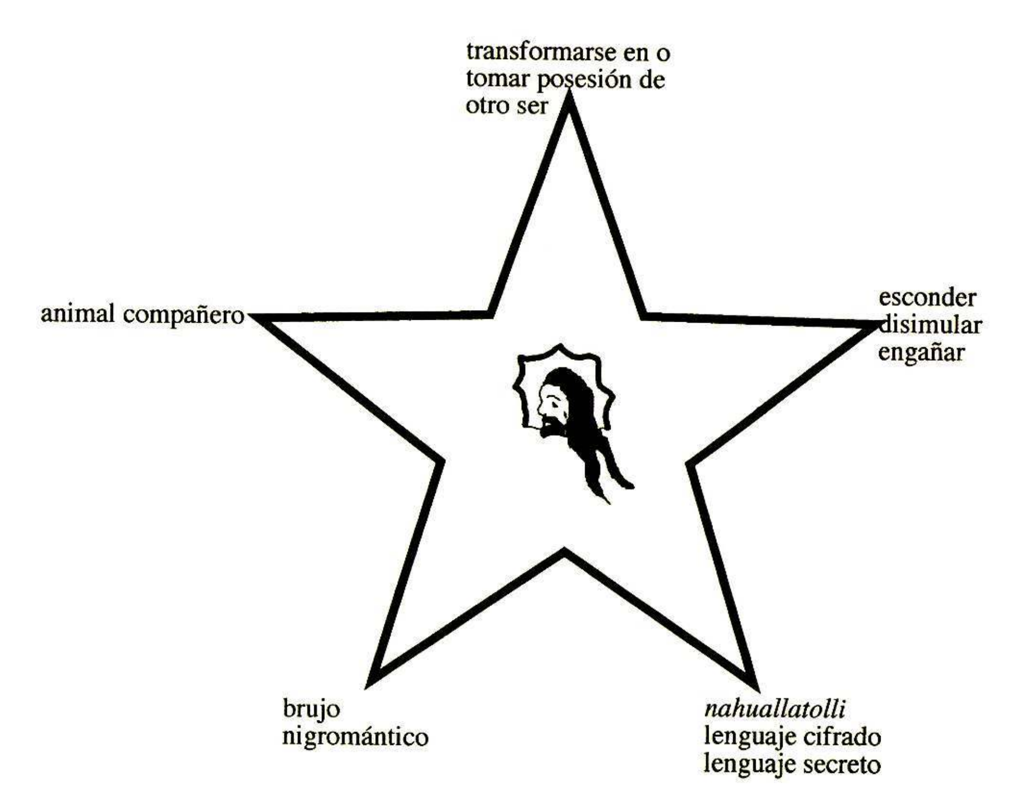


Figura 1 : Campo semántico de la raíz *nahual,* en náhuatl

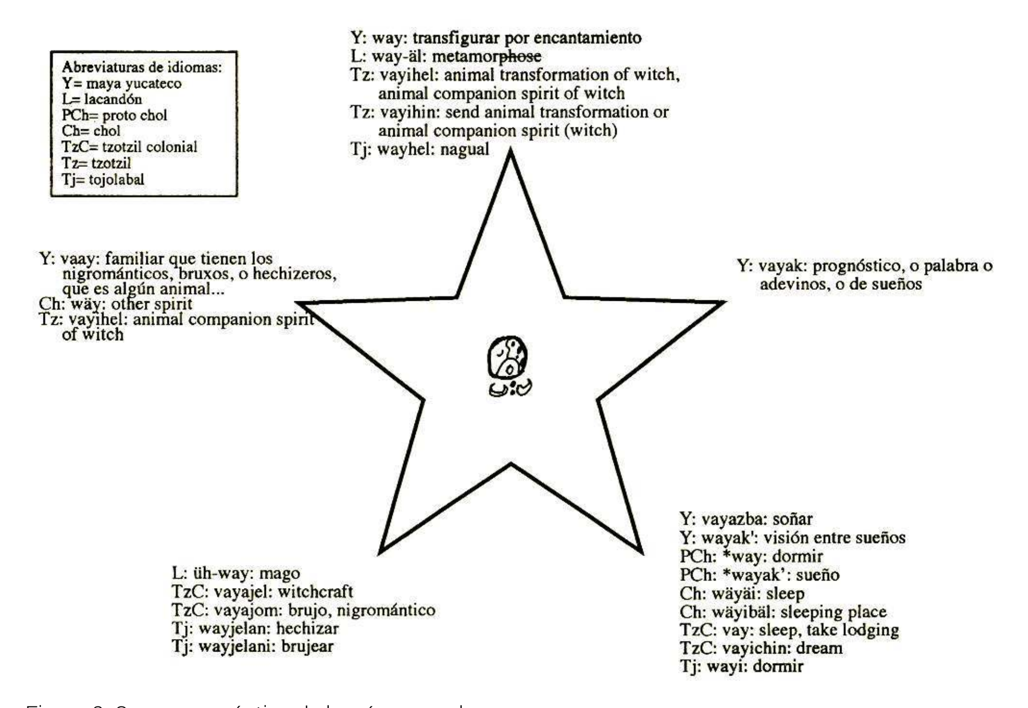


Figura 2: Campo semántico de la raíz *way* en lenguas mayenses

9 *Nahualli* y *nahualtia,* el sustantivo y el verbo nahuas, se referían muy específicamente en tiempos posclásicos a la capacidad extraordinaria que tenían ciertos individuos de transformarse en algún animal o fenómeno natural. Por otra parte, al menos desde tiempos coloniales y hasta el presente, el término se ha aplicado en toda Mesoamérica a un fenómeno mucho más generalizado: la asociación entre un individuo y un animal "compañero" que comparte su destino. Este animal compañero era conocido como *tonalli*

por los nahuas posclásicos y por eso algunos especialistas han propuesto que esta creencia debe ser conocida más precisamente como “tonalismo” (López Austin 1967, p. 98-99).

10 Si bien es correcto distinguir entre nahualismo y tonalismo, me parece igualmente importante insistir en que no es por azar, o por “confusión”, que estas dos ideas se han combinado, pues ambas derivan de una misma concepción cultural: la de la existencia de relaciones privilegiadas entre ciertos hombres y ciertos animales y, más generalmente, entre seres que pertenecen a diferentes planos cósmicos.

11 De hecho, se puede afirmar que el tonalismo establece una matriz simbólica que sirve de fundamento al nahualismo. Una analogía lingüística sirve para esclarecer el vínculo entre estos dos conceptos. La relación entre un hombre y su animal compañero es esencialmente metafórica: ambos comparten cualidades análogas que los identifican entre sí y también que los distinguen de los demás hombres y animales. El principal rasgo que suelen compartir es su fecha de nacimiento: los nahuas creían que nacer el mismo día las dos criaturas adquirían una misma entidad anímica, llamada *tonalli,* que era insuflada en ellas en el momento de su concepción (López Austin 1980, p. 226). Por ello todos los seres (animados e inanimados) nacidos un mismo día compartían las características de su signo calendárico, llamado también *tonalli,* y tenían particulares relaciones de afinidad entre sí (López Austin 1980, p. 251).

12 Dentro de esta visión analógica, es muy difundida en las sociedades indígenas la creencia que la naturaleza de los animales compañeros depende de la posición social de las personas. Entre los mayas actuales, el jaguar es animal compañero únicamente de los hombres poderosos, y algo parecido debe haber sucedido en el periodo clásico, pues el logograma de *way* mezclaba el glifo de *ahau,* señor, con una piel de jaguar. Diversos vasos pintados de la época muestran a gobernantes, o *ahauob,* disfrazados de jaguares. Podemos suponer que algunas de las cualidades del jaguar (su fiereza, su fuerza, su belleza) se consideraban análogas a las cualidades de los gobernantes y por eso éstos eran considerados sus animales compañeros (Houston 1989, p. 6-7).

13 En nuestros tiempos, la siguiente canción infantil chamula juega con estas analogías:

iii, iii, iii,
laa, laa, laa
tu cola es larga, jaguar,
tus garras son largas, jaguar,
yo voy a ir, yo voy a ir,
yo voy a ir al cielo para que sea feliz.
Animal manchado,
jaguar manchado,
mi espíritu compañero es una mariposa
porque me la paso volando en el aire.
Señor de la tierra,
Señor de los firmamentos,
Señor del cielo,
Señor del bosque.
Tus patas son largas, coyote,
tus piernas son largas, venado,
tus bigotes se erizan, jaguar.
¿Por qué te me quedas mirando?
Quizás tú seas mi espíritu compañero
(Gossen 1974, p. 62-64).

14 De esta manera, el tonalismo crea un sistema de analogías y diferencias que permiten clasificar a los hombres al relacionarlos metafóricamente con los animales.[2] Sin embargo esta relación metafórica, de analogía, tiene también sus aspectos metonímicos, de coesencia: en el posclásico se creía que el hombre y el animal compartían el *tonalli y* por eso compartían un destino: si el animal compañero moría, el hombre corría el peligro de morir también. Esta creencia sigue siendo muy difundida en la actualidad (Vogt 1979, p. 37-39).

15 El nahualismo puede ser concebido también como una relación metonímica establecida entre dos seres vinculados metafóricamente por el tonalismo. Al transformarse en su animal compañero, el nahual no hace sino confirmar y aprovechar una relación de analogía y coesencia previamente existente. Por ejemplo, es muy probable que el *ahau* Pájaro-Jaguar de Yaxchilán, representado en este vaso pintado de Altar de Sacrificios, tuviera un jaguar como animal compañero y por ello mismo tenía la capacidad de disfrazarse de jaguar, o incluso transformarse en ese animal.

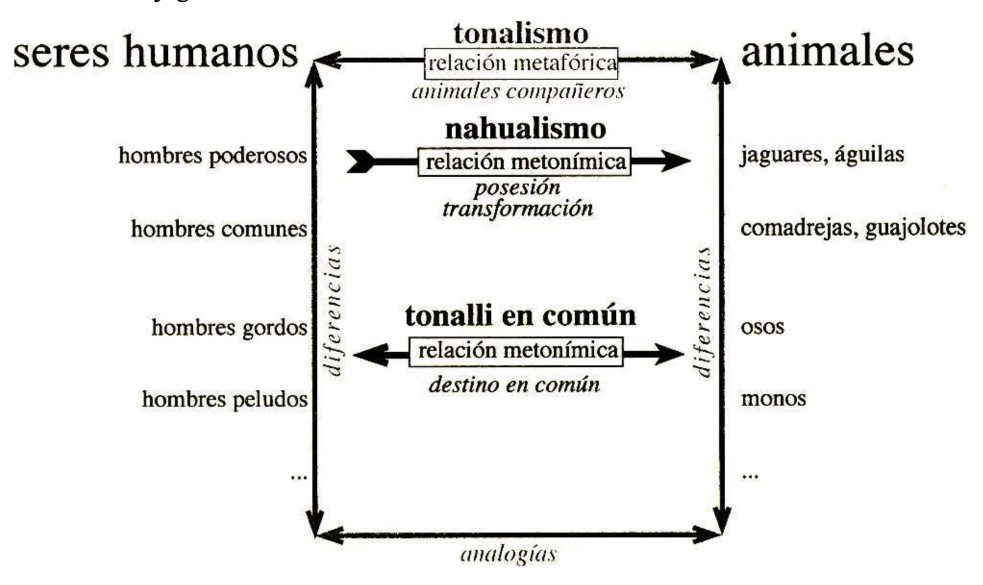


Figura 3: El tonalismo y el nahualismo como concepciones complementarias ...

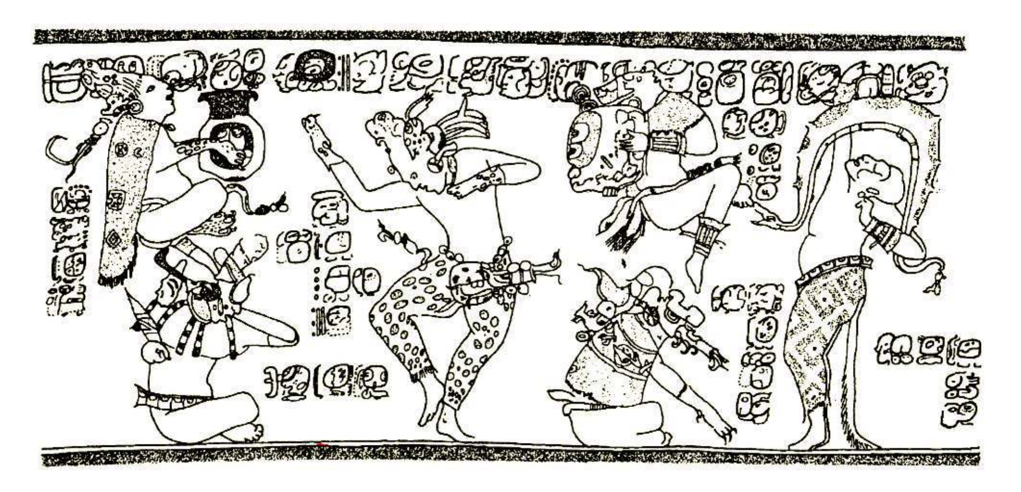


Figura 4. Vaso de Altar de Sacrificios

16 Por esta razón, en la práctica nahualística es tan difícil distinguir claramente entre metáfora y metonimia, entre analogía y transformación, y entre tonalismo y nahualismo. Pájaro Jaguar parece estar "disfrazado" de jaguar pues viste mitones, gorro y pantalones hechos con la piel de ese animal. La interrogante, muy difícil de resolver con nuestro conocimiento actual, es si para sus contemporáneos éste era simplemente un "disfraz" o era más que eso, es decir, si se creía que Pájaro Jaguar se transformaba efectivamente en un jaguar.

17 Esta ambigüedad entre disfraz analógico y transformación efectiva es evidente también en el caso de Tecum Umam, el gran capitán maya quiché que fue derrotado y muerto por Pedro de Alvarado durante la conquista de Guatemala. Los "Títulos de la casa Ixquin Nehaib" nos cuentan cómo se disfrazó de águila:

> [...] el capitán Tecum, antes de salir de su pueblo y delante de los caciques, mostró su valor y su ánimo y luego se puso alas con que volaba y por los dos brazos y piernas venía lleno de plumería
>
> Más adelante, sin embargo, su disfraz se convirtió en algo más:
>
> [...] El cual capitán volaba como águila, era gran principal y gran nagual. [...] Y luego el capitán Tecum alzó el vuelo, que venía hecho águila, lleno de plumas que nacían... de sí mismo, no eran postizas; traía alas que también nacían de su cuerpo

18 Esta transformación mágica se invirtió a la muerte del guerrero:

> Entonces el Adelantado lo aguardó con su lanza y lo atravesó por el medio a este capitán Tecum [...] y como vido el Adelantado que era muy galán este indio [...] llegó a defenderlo de los perros, y lo estuvo mirando muy despacio. Venía lleno de quetzales y plumas muy lindas, que por esto le quedó el nombre a este pueblo de Quetzaltenango, porque aquí es donde sucedió la muerte de este capitán Tecum. ("Títulos de la casa Ixquin-Nehaib, señora del territorio de Otzoya" 1957, p. 86-90)

19 Esta relación ambigua entre la realización efectiva de una transformación sobrenatural y las relaciones simbólicas que le dan sentido es uno de los rasgos fundamentales del nahualismo, como lo es de la mayoría de las prácticas rituales que funcionan precisamente combinando la metáfora y la metonimia en un discurso persuasivo en el que se hace difícil distinguir una de otra.[3] El hecho de que la raíz *nahual* —en náhuatl— signifique también engaño y disimulo parece confirmar esta ambigüedad, además de permitirnos imaginar toda la vertiente de superchería e ilusionismo que seguramente acompañaba esta práctica, aun en tiempos prehispánicos.

20 Por ello, no sorprende que resulte virtualmente imposible definir de manera inequívoca la naturaleza de la transformación experimentada por las personas con poderes nahualísticos, pues esta parece haber variado a lo largo del tiempo y del espacio. López Austin afirma que el *nahualismo* consiste en la proyección fuera del cuerpo de una de las tres entidades anímicas, el *ihíyotl,* para introducirla en otro ser que así se convierte en su nuevo envoltorio; según su interpretación esta concepción corresponde al núcleo esotérico de la práctica nahualística, mientras que la idea de una transformación completa es más una concepción popular exotérica y más burda. (Musgrave-Portilla 1982, p. 27) Hermitte, en cambio, al tratar de dilucidar la relación que existe entre el hombre y su "coesencia" animal en Pinola, pueblo tzeltal de Chiapas, llegó a la conclusión de que no se trataba de ninguna proyección sino de una identificación completa, en sus palabras, el "hombre es el animal" (Hermitte 1970, p. 85). En otros testimonios pinoltecos, sin embargo, se narra cómo el hombre con poderes se transforma literalmente en el animal (1970, p. 46).

21 Más allá de esta dificultad hay que señalar que la correspondencia entre nahualismo y tonalismo no es completa, pues un hombre con poderes de nahual puede asumir la forma de muchos animales diferentes, sin que éstos sean necesariamente sus animales compañeros y, sobre todo, porque el nahualismo como técnica mágica va mucho más allá de la transformación de hombres en animales. Por medio del nahualismo, los hombres pueden transformarse en fuerzas naturales, los dioses pueden transformarse en otros dioses y también en hombres, y los muertos pueden tomar posesión de criaturas vivientes.

22 El funcionamiento del nahualismo en este contexto más amplio, sin embargo, se puede comprender a partir de los mismos principios que subyacen la relación tonalismo y nahualismo. En efecto, los animales y los hombres son seres de naturaleza diferente pero que comparten rasgos comunes; el nahual aprovecha esto para tomar posesión de un animal y actuar como él, en su esfera específica de acción (el cielo, en el caso de las águilas, la selva en el caso de los jaguares, etcétera). Siguiendo los mismos principios, cualquier ser se puede relacionar de esta manera con otro ser que pertenezca a un plano cósmico diferente siempre y cuando tenga, o establezca, una relación de afinidad con éste: el hombre poderoso se nahualiza en rayo porque ambos comparten una naturaleza elevada y un poder espiritual; el dios se nahualiza en un hombre particular, porque éste nació en el mismo día que él, porque realizó una serie de rituales y penitencias que lo acercaron a él, o porque se vistió como el mismo dios. La cosmovisión mesoame-ricana consideraba que los seres pertenecientes a los diferentes planos cósmicos estaban vinculados por una variedad de principios comunes, como el calendario, los rumbos cósmicos, los colores, las entidades anímicas. El nahualismo puede ser comprendido como una técnica de mediación y comunicación entre los planos cósmicos que aprovecha estas vinculaciones: al permitir que un ser se transforme en otro ser de naturaleza diferente, o perteneciente a un nivel cósmico diferente, abre un canal de comunicación y acción que rebasa el ámbito de acción "normal" de ese ser y le permite actuar en otros planos cósmicos.

23 Me parece que esta concepción permite explicar las numerosas atribuciones del nahualismo recogidas en las fuentes posclásicas. Este importante pasaje de los *Primeros Memoriales* de Sahagún detalla muchas de ellas:

> Brujo *(nahualli),* astrólogo, conjurador de granizo
>
> Dicen que para nacer cuatro veces desaparecía en el seno de su madre, como si ya no estuviera encinta y luego aparecía. Cuando había crecido y era ya mancebillo, luego se manifestaba cuál era el arte y manera de acción. Decíase conocedor del reino de los muertos, conocedor del cielo. Sabía cuando había de llover, o si no había de llover. Daba esfuerzo y consejo a los príncipes, a los reyes y a los plebeyos; les solía decir y hablar así: "Oíd: se han airado los dioses de la lluvia. Pagúese la deuda. Hagamos instantes preces al Señor del reino de la lluvia". Luego al punto se hacía tal como él había recomendado: se paga la deuda, se sacrifican los hombres. También decía: "Va a haber enfermedad, ya viene la enfermedad. Estén apercibidos los de la hez del pueblo (la cola y el ala). Nadie descuide su cuerpo". De igual manera predecía si había de haber hambre y decía: "Va a haber hambre, lloverá a medias. Muchos hombres serán vendidos como esclavos. Aunque tiene que comer, nada conserva de sus bienes, a no ser que lo haya emparedado. Por dos años habrá hambre, o por tres años, o por cuatro años". Eso decía.
>
> También alcanzaba a ejercer oficio de brujo *(tlacatecolotl).* Si tenía odio a un pueblo o a un rey, si quería que se acabara un pueblo, o que un rey muriera, así pronosticaba. "Va a helar, o va a caer granizo". Decía: "De ahora en un año todo lo que caerá sobre nosotros será fuego." También así pronosticaba el conjurador de granizo: "Estén

> apercibidos no se descuiden los plebeyos".
> Y no tenía mujer alguna, ni hacía más que estar en el templo, ayunando, vivía en su interior. Por lo cual se llamaba brujo (nahualli), astrólogo (Garibay 1946, p. 167-168).

24 La proyección del alma de un hombre a un animal o a un fenómeno natural le permite subir y bajar al cielo y al inframundo y viajar distancias inmensas. Igualmente puede llegar a lugares que son inaccesibles por medios normales, como en el caso que cuenta Diego Durán de los sacerdotes mexicas que se nahualizaron en aves y otras fieras para llegar a la inalcanzable Aztlan (1967, p. 217).

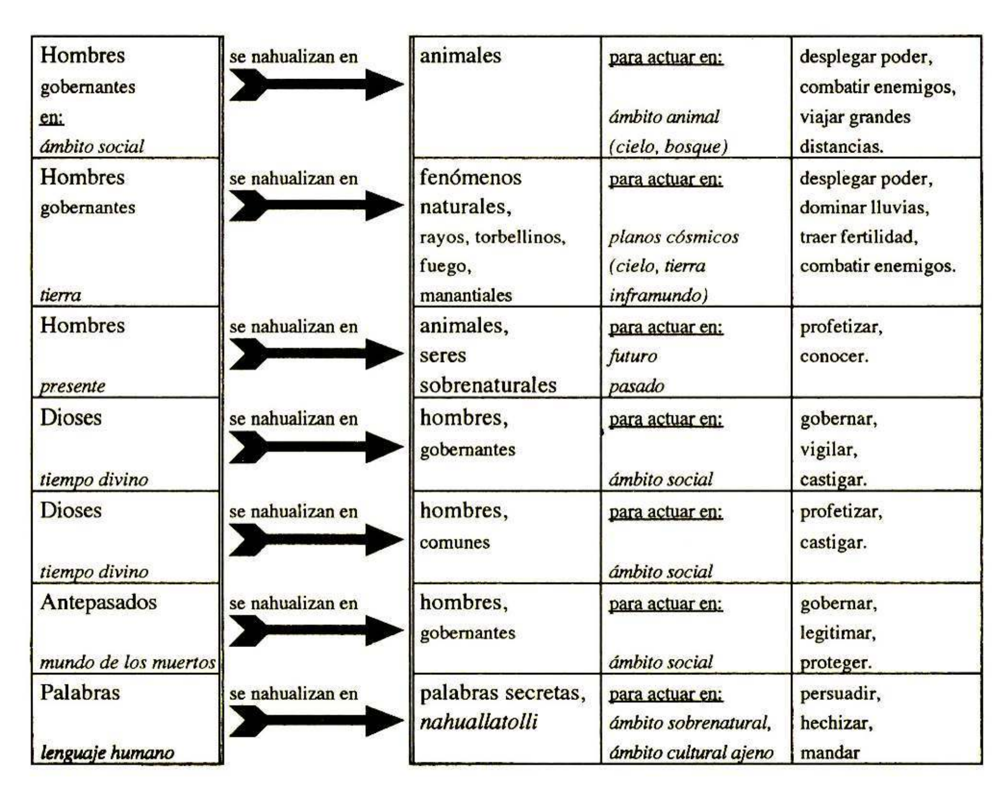
25 La función de mediación que se establece de esta manera entre los planos cósmicos puede explicar también la relación entre el nahualismo y las lluvias y la fertilidad. Diversas fuentes confirman la importancia de los nahuales en la propiciación de las lluvias y su poder para atraerlas y ahuyentarlas, tal como se describe en el pasaje de Sahagún, que asocia al nahualli con los graniceros. El gobernante nahual Tzutzuma de Coyoacán estaba asociado con la fertilidad, en este caso a través de los manantiales. Durán nos cuenta que surgió un nuevo manantial en el lugar en que fue arrojado su cuerpo después de ser ejecutado por los mexicas (1967, p. 370-372). Para explicar esto, se puede proponer que Tzutzuma como nahual y señor tepaneca tenía una relación privilegiada con el inframundo.

26 El caso de Tzutzuma también ejemplifica otro de los poderes asociados con el nahualismo y descritos por Sahagún: la capacidad de predecir el futuro. Antes de entregarse a los esbirros de Ahuitzotl, el tecuhtli de Coyoacán predijo la inundación que ocasionaría el manantial de Huitzilopochco (Durán 1967, p. 370-372).

27 Los mismos poderes pertenecían al nahual colonial Martín Ocelotl, quien llamaba "hermanas" a las nubes (Procesos de indios idólatras y hechiceros 1912, p. 21), y se preciaba de haber predicho la llegada de los españoles muchos años antes de que sucediera la conquista. (*Procesos de indios idólatras y hechiceros* 1912, p. 18).

28 Para terminar con esta descripción abordaré otro caso de nahualismo, el del lenguaje. Hernando Ruiz de Alarcón (1987), un perseguidor de idolatrías coloniales, recogió en el siglo XVII un amplio corpus de conjuros mágicos que utilizaban términos metafóricos conocidos como *nahualtocaitl* o *nahuallatolli,* traducidos como nombres o palabras "escondidos" o "secretos".

29 El *nahuallatolli* era un lenguaje que permitía que los hombres manipularan mágicamente las cosas de este mundo, desde los objetos inanimados, hasta los dioses. Para lograr su fin, este lenguaje utilizaba metáforas y términos alternativos para referirse a las cosas: el cuerpo humano, por ejemplo, se llamaba Chicomóztoc (Lugar de las Siete cuevas), por sus siete orificios; el maíz era conocido como Chicomecóatl (Siete Serpiente) por su fecha de creación; el fuego era referido como Teteo Innan y Teteo Itta (Madre y padre de los dioses). Las asociaciones implícitas en estos, y en otros muchos nombres no son muy diferentes a las que emplea el nahualismo, pues utilizan analogías físicas, vinculaciones calendáricas o la personificación de los dioses en fenómenos naturales (López Austin 1967, p. 4-5).



Hombres gobernantes en: *ámbito social*	se nahualizan en	animales	para actuar en: *ámbito animal (cielo, bosque)*	desplegar poder, combatir enemigos, viajar grandes distancias.
Hombres gobernantes *tierra*	se nahualizan en	fenómenos naturales, rayos, torbellinos, fuego, manantiales	para actuar en: *planos cósmicos (cielo, tierra inframundo)*	desplegar poder, dominar lluvias, traer fertilidad, combatir enemigos.
Hombres *presente*	se nahualizan en	animales, seres sobrenaturales	para actuar en: *futuro pasado*	profetizar, conocer.
Dioses *tiempo divino*	se nahualizan en	hombres, gobernantes	para actuar en: *ámbito social*	gobernar, vigilar, castigar.
Dioses *tiempo divino*	se nahualizan en	hombres, comunes	para actuar en: *ámbito social*	profetizar, castigar.
Antepasados *mundo de los muertos*	se nahualizan en	hombres, gobernantes	para actuar en: *ámbito social*	gobernar, legitimar, proteger.
Palabras *lenguaje humano*	se nahualizan en	palabras secretas, *nahuallatolli*	para actuar en: *ámbito sobrenatural, ámbito cultural ajeno*	persuadir, hechizar, mandar

Figura 5. Los diferentes poderes de los nahuales como mediación entre planos cósmicos

30 Por ello, no me parece descabellado proponer que en este discurso las palabras humanas se nahualizaban, es decir asumían una nueva forma metafórica y secreta, para poder actuar en un ámbito diferente, el sobrenatural. En este sentido la utilización de la raíz *nahual* en *nahualtocaitl* o *nahuallatolli* puede ser una descripción muy literal del funcionamiento de este lenguaje. En este sentido destaca el hecho de que la persona que pronuncia el conjuro asume frecuentemente el nombre y la identidad de un dios todopoderoso (Gruzinski 1988, p. 205-206).

31 Cabe señalar que los *nahualtocaitl* no eran necesariamente términos esotéricos como han interpretado estudiosos como Heyden (1986 p. 35), pues era frecuente que se parearan con términos habituales que facilitaban su interpretación y su comprensión por el público (López Austin 1967, p. 4-5).

32 Otro fenómeno interesante del nahuallatolli es la incorporación de términos de origen europeo, como la fórmula católica "in nomine Patris et Filli et Spiritu Sancti" (López Austin 1967, p. 4) e incluso la utilización de fonemas ajenos al náhuatl como la letra "r". Se podría aventurar que, como lo hacen los chamanes amazónicos contemporáneos (Taylor 1995, p. 2-3), la incorporación de estos elementos exógenos permitía a los practicantes nahuas incursionar mágicamente en el ámbito de la cultura española y cristiana para adquirir algo de su poder y de su prestigio.

33 Todo esto parece confirmar la analogía que estableció Furst (1968) entre el nahualismo mesoamericano y el chamanismo amazónico y circún-siberiano, una práctica extática que permite a los hombres transformarse en animales, viajar entre los planos del cosmos, ejercer poderes sobre los fenómenos naturales y predecir el futuro. Sin embargo, me parece que esta interpretación adolece de dos fallas que limitan su validez. La primera es que a diferencia del chamanismo, que es una técnica de control humano sobre el cosmos, el nahualismo también puede ser utilizado por los dioses, para controlar el mundo de los

hombres. La segunda, que abordaré en el siguiente apartado, es que esta interpretación peca de un literalismo a veces ingenuo e ignora los usos del nahualismo, y de otras prácticas rituales, como discursos de poder.

34 En el periodo posclásico se creía, en efecto, que los dioses tenían la capacidad de asumir la forma de hombres y de animales. Tezcatlipoca, de hecho, era considerado el patrono de los nahuales, y tenía el poder de transformarse en jaguar y en los más diversos objetos (Olivier 1997, p. 38). Quetzalcóatl, por su parte, podía hacer lo mismo (Musgrave-Portilla 1982, p. 13-14), y además utilizó a su nahual para evadir las trampas que le tendió Mictlantecuhtli con el fin de evitar que pudiera conseguir los huesos que habrían de servir para crear a la nueva humanidad ("Leyenda de los soles" 1992, p. 120-121). Hay que mencionar también al multifacéfico Xólotl, conocido por su extraordinaria capacidad para transformarse en maíz, maguey y ajolote (Sahagún 1989, p. 482).

35 Por otra parte, Tezozomoc afirma que en Coatépec, al masacrar a sus enemigos los Huitznahuaque y comerles el corazón, Huitzilopochtli se "tornó gran brujo." (1989, p. 229). No me parece descabellado suponer que la palabra brujo es una versión española y cristiana de la palabra *nahualli,* pues tanto Molina como Sahagún traducen así ese término. Para poder matar a los hombres que se le oponían y extraerles el corazón, el dios Huitzilopochtli probablemente tuvo que tomar una forma física. El hecho de que en otras versiones se diga que Huitzilopochtli nació, o volvió a nacer en Coatépec ("Historia de los mexicanos por sus pinturas" 1985, p. 43), quizá se refiera a que en este lugar asumió una forma nueva por medio del nahualismo.

36 Más generalmente, en lo que podía ser identificado como otro caso de nahualismo (aunque no es descrito explícitamente como tal), López Austin ha demostrado que las deidades se comunicaban y gobernaban sobre los hombres tomando posesión de individuos privilegiados que se convertían en sus imágenes. Tal era el caso de Huitzilopochtli, dirigente y dios de los mexicas, de quien Sahagún afirma que "era sólo un merecido, una persona; un nahual, un portento, un revoltoso, un embustero [...]" (1950-1970, p. 1). Cristóbal del Castillo cuenta que Huitzilópoch era un hombre que recibía en su interior la fuerza del dios Tetzahuitl y que al morir se unió definitivamente con la deidad formando al dios Huitzilopochtli, patrono y guía de los mexicas (Del Castillo 1991, p. 153-158).

El nahualismo y el poder político en el posclásico

37 Al ser el nahualismo una práctica privilegiada para establecer comunicación entre los planos cósmicos, es de esperar que sus relaciones con el poder político hayan sido estrechas, pues la mediación entre este mundo y los demás ámbitos de la realidad ha sido un atributo central del poder en las sociedades mesoamericanas. Por otra parte, el carácter polivalente de esta técnica ha significado que, a nivel social, ha servido para ejercer el poder o para oponérsele, para enfermar y para curar, para prevenir desastres y para provocarlos. En función del orden social establecido ha sido una práctica oficial y pública o una actividad secreta y condenada, y también, siempre ha sido un engaño y una argucia. Para poder comprender mejor la historia de esta compleja relación conviene empezar, sin embargo, por un periodo relativamente tardío, el posclásico, pues es de él que tenemos una documentación más completa que nos permite profundizar en nuestro análisis. A partir de las reflexiones que nos inspire esta etapa, retrocederemos hacia el preclásico y el clásico y avanzaremos hasta el presente.

38 Las fuentes relativas a este periodo demuestran que las relaciones entre el nahualismo y el poder eran complejas y no exentas de conflictos y contradicciones. La principal causa de conflicto era el carácter necesariamente carismático del poder de los nahuales, que dependía de factores aleatorios que iban desde la fecha de nacimiento hasta las características excepcionales de ciertos individuos, y por ello chocaba con el poder institucionalizado, en el que la sucesión seguía principios dinásticos. Weber ha señalado que la legitimidad carismática se contrapone a la legitimidad tradicional, y por ello constituye "la gran fuerza revolucionaria en las épocas vinculadas a la tradición" (Weber 1984, p. 193-195).

39 En el caso de los mexicas el enfrentamiento fue abierto y el poder institucionalizado de los tlatoque terminó por subordinar el poder carismático de los nahuales. Según la interpretación de López Austin, el naciente estado mexica hizo todo lo posible por suprimir las formas tradicionales de relación entre los dioses y los hombres (entre las que se contaba el nahualismo) y las sustituyó por el principio mucho más manejable de la adoración a los tlatoque como seres divinos. (López Austin 1973, p. 175-176).

40 El caso del *tlatoani* Tzutzuma de Coyoacán ilustra trágicamente la subordinación del poder de los nahuales. Este gobernante tepaneca era dueño del manantial de Huitzilopochco y advirtió a Ahuitzotl de los peligros de canalizar el agua de dicha fuente para llevarla a México-Tenochtitlan. Por ello fue mandado ejecutar por el arrogante *tlatoani* mexica. Al llegar los esbirros de Ahuitzotl a Coyoacán, Tzutzuma los recibió nahualizado, como cuenta Tezozómoc:

> entrando dentro, vieron y hallaron en su trono y silla una muy poderosa águila, que cobraron gran espanto los mexicanos reculando atrás: tornaron a ver el águila, y hallaron en su silleta un poderoso tigre: los mexicanos más espantados de esto, volvieron a mirarse los unos a los otros; tornaron a ver tercera vez y vieron una muy grande culebra temerosa que echaba mucho humo por las narices: los mexicanos más espantados de esto, volvieron a verle; y hallaron un gran fuego que las llamas de él salían hasta la portada del palacio muy caliente y herviente [...] (Tezozómoc 1980, p. 559).

41 Sin embargo, según nos cuenta el mismo autor, las transformaciones de este gobernante fueron sólo un acto simbólico, pues inmediatamente después él mismo se entregó a sus perseguidores para que lo ejecutaran (Tezozómoc 1980, p. 559).

42 Durán, en una versión más detallada, cuenta que para responder a los desplantes mágicos de Tzutzuma, Ahuitzotl recurrió a todo el peso de su poder estatal:

> El rey, enojado y porfiando en su determinación, envió a decir al cabildo de los señores de Cuyuacan que le entregasen a Tzutzumatzin su señor luego; donde no, que les haría guerra y los destruiría como rebeldes a sus mandamientos. Lo cual visto por Tzutzumatzin y que era imposible poder escapar y que por él no destruyese el rey Ahuitzotl a Cuyuacan y padeciesen tantos inocentes, mandó llamar a los mexicanos díjoles: "Véisme aquí: yo me pongo en vuestras manos" (Durán 1967, p. 370-372).

43 Sería difícil concebir una demostración más elocuente de la subordinación del poder mágico y personal de los nahuales al poder institucionalizado y colectivo de los gobernantes.

44 Sin embargo, el estado mexica no suprimió el nahualismo, pues probablemente no quería prescindir de sus poderes, sino que lo acotó institucionalmente. Por ello, el pasaje de Sahagún sobre los nahuales aclara que su lugar está en el templo, entregados a una vida de penitencias y recogimiento.

45 El poder también utilizó el nahualismo con otra finalidad: es muy probable que la nahualización del dios Huitzilopochtli, en momentos claves de la historia mexica, fuera presentada como una demostración de su poder absoluto, arbitrario e inefable, sobre sus súbditos. Se podría aventurar la hipótesis que el nahualismo, con todo lo que tenía de portentoso y sobrenatural servía para demostrar la naturaleza temible e incontrolable del poder, e incluso su carácter anti-cultural, colocando a los poderosos (hombres o dioses) por encima de las leyes y reglas que regulaban a los demás hombres.[4]

46 Sin embargo, tras arrancarle el corazón a sus enemigos en Coatépec, el dios adoptó nuevos nahuales, más etereos e inasibles, el viento y la noche. Un dicho recogido por Sahagún reza:

> La noche, el viento el nahualli, Nuestro señor
> Esas palabas se decían en relación al "demonio" Tezcatlipoca. Se decía "¿Acaso puede hablaros la persona Tezcatlipoca (o) Huitzilopochtli? Porque es sólo como viento, y como noche que se hace nahualli. ¿Acaso puede hablaros como persona? (López Austin 1973, p. 423)

47 Este cambio, no parece haber obedecido a una sublimación de las creencias idolátricas, sino a que se consideraba que los nahuales viento y noche eran más poderosos que los nahuales animales. Al respecto, Tezozómoc reproduce una arenga de un capitán mexica antes de la guerra con los matlatzincas:

> Nosotros tenemos gran ventaja porque el propio Tetzahuitl Huitzilopochtli es con nosotros [que] mediante él hemos ganado y conquistado tantos señoríos, pueblos, tierras y vasallos; y tened por cierto que los que vienen a nosotros no son leones ni tigres, ni tampoco fantasmas vivos, que es el tzitzimitl, bajado de las nubes, ni tampoco es duende coleletli, ni son águilas de rapiña que han de venir volando sobre nosotros, sino sólo la firme esperanza y confianza en el de la noche y día, aire sereno y tiempo que es el propio Huitzilopochtli (Tezozómoc 1980, p. 430).

48 Pese a los intentos mexicas por acotar el nahualismo, es de suponerse que este sobrevivió como práctica mágica clandestina e incluso como forma de liderazgo entre los grupos subordinados a su dominio. Por ello no sorprende que la llegada de los españoles marcara un nuevo auge del nahualismo (Gruzinski 1985, p. 20-23), manifestado en líderes locales como Martín Ocelotl. La raigambre anti-mexica de estas formas de poder es confirmada por el hecho de que Martín Ocelotl se ufanaba tanto de haber sido perseguido y castigado por el propio Motecuzoma, cuando le predijo la futura llegada de los españoles, como de su oposición a los frailes y al régimen colonial (*Procesos de indios idólatras y hechiceros* 1912, p. 28).

49 En contraste con los mexica, los quichés no buscaron marginalizar el nahualismo, sino que lo hicieron presea de sus gobernantes. El poder nahualístico tenía entre este grupo mayense una fuerte dosis de engaño y disimulo. Así nos lo narra el *Popol Vuh,* en el caso de los nahuales del dios Tohil, que tomaban la forma de jaguares para secuestrar y sacrificar en secreto a los pobladores autóctonos de Cuatemala, que se protegían de sus incursiones por medio de neblinas y lloviznas, y que luego los vencieron por medio de una capa pintada con avispas que se convirtió mágicamente en un enjambre de estos insectos (*Popol Vuh. The Book of the Dawn of Life* 1985, p. 187-192).

50 Pero aun en este caso, el poder del nahualismo no era independiente del poder derivado de las armas. Regresando al caso del cacique quiché Mahocotah, su conquista del mar en forma de águila fue sólo la culminación de una larga campaña militar realizada con medios mucho menos mágicos, como se ve en este ejemplo:

> Luego se juntaron con sus hijos y todos armados con muchas flechas para ir a la conquista que hicieron, fueron entrando por Naguatecat, primer pueblo y mataron a más de cuatrocientos de los de Naguatecat, y conquistaron la tierra, les quitaron toda la hacienda que tenían, cacao, algodón, y se adueñó de todo ("Títulos de la casa Ixquin-Nehaib, señora del territorio de Otzoya" 1957, p. 79).

51 El nahualismo de los gobernantes quichés se inserta claramente dentro de un marco simbólico más amplio que identifica a los gobernantes, y al poder, con animales depredadores como los jaguares y las águilas. Esta identificación servía para enfatizar y demostrar la naturaleza bélica y agresiva de los gobernantes, vinculada directamente con la ideología conquistadora de los estados postclásicos. En este sentido, la nahualización del cacique quiché Mahocotah en águila puede ser vista como la continuación de la guerra por otros medios.

52 La importancia simbólica del nahualismo explica la trascendencia de la derrota del capitán nahual Tecum Umam a manos de Pedro de Alvarado. Según la versión del episodio recogida en los *Títulos de la casa Ixquín Nehaib,* otros dos capitanes nahuales habían sido vencidos por los españoles antes que el propio Tecum Umam: el capitán Ah Xepach, se transformó en águila para atacar a Alvarado a media noche, pero fue detenido por "una niña muy blanca" y por "muchos pájaros sin pies" que la rodeaban; el capitán Nehaib, nahualizado en rayo, a su vez fue detenido tres veces por "una paloma muy blanca" que lo cegaba. Tras la muerte de Tecum Umam, ya descrita, los caciques quichés de la región de Quetzaltenango se rindieron ante Pedro de Alvarado y fueron bautizados inmediatamente ("Títulos de la casa Ixquin-Nehaib, señora del territorio de Otzoya" 1957, p. 84-93).

53 Este episodio resulta muy revelador, pues tiene la perfección de una visión elaborada *a posteriori.* Reifler Bricker señala que Alvarado no menciona a los capitanes águilas quichés (y menos a uno en forma de rayo) y que tampoco hablan de ningún bautizo en su campaña. Sin embargo, en la visión quiché, la derrota de los nahuales prehispánicos por los poderes sobrenaturales españoles (al parecer la Virgen y el Espíritu Santo) parece tener un significado inequívoco: la antigua forma de poder resulta impotente ante la nueva y por ello hay que aceptar el cristianismo y la soberanía española (Reifler-Bricker 1993, p. 87-88).

El nahualismo en el periodo clásico maya

54 Los ejemplos contrastantes de la relación entre nahualismo y poder en las sociedades mesoamericanas posclásicas nos dan elementos para proponer una interpretación del papel de esta práctica en el periodo preclásico olmeca y en clásico maya. Me parece que la comparación más pertinente para comprender el funcionamiento político del nahualismo olmeca y maya es con las sociedades posclásicas mesoamericanas, mayas o nahuas, y no con sociedades no estatales, como las sociedades amazónicas o árticas en las que se inspira Furst (1996, p. 69).

55 Esto significa que si puede aceptarse la lectura que ha hecho este autor de ciertas piezas olmecas como representaciones de la transformación de hombres en jaguares (Furst 1996 p. 69-70) no necesariamente se tiene que aceptar su interpretación de las mismas.

56 Para empezar, hay que señalar un hecho tan evidente que a veces pasa desapercibido: la única evidencia que tenemos del nahualismo y de otras prácticas rituales olmecas y mayas son las representaciones altamente formalizadas en estatuillas, vasos

policromados, estelas, tableros o dinteles mandados a hacer por los propios gobernantes con fines decididamente propagandísticos. Es decir, sabemos que existía un discurso de poder que se refería a las técnicas extáticas y de transformación mágica, pero no podemos saber hasta qué punto la práctica del poder empleaba estas mismas técnicas como un pilar fundamental.

57 Por ello, es lícito suponer que, al igual que el de los soberanos posclásicos, el poder estatal de los gobernantes olmecas y de los *ahauob* mayas tenía firmes bases militares, económicas y políticas y que el nahualismo las complementaba y las reforzaba. No es verosímil pensar que un señor olmeca, o que Pájaro-Jaguar de Yaxchilán, o Kan Hok Chitam de Palenque se tuvieran que nahualizar en jaguares para vigilar el comportamiento de sus miles de súbditos, a falta de otras herramientas de control.

58 Pero la analogía con las sociedades posclásicas también tiene sus límites, pues las evidencias preclásicas y clásicas nos muestran que el nahualismo entrañaba un contenido simbólico y cometidos diferentes. Si bien la interpretación de las piezas olmecas es necesariamente conjetural, por la ausencia de otro tipo de evidencia que nos dé bases firmes para la misma, el mural de Oxtotitlan en que se representa a un hombre con máscara de águila parece apuntar a un juego entre el disfraz y la transformación similar al que existía en tiempos clásicos y posclásicos.

59 En el caso de los mayas, afortunadamente, tenemos elementos un poco más firmes de interpretación, y éstos marcan una clara diferencia con el posclásico. En efecto, no he encontrado ninguna asociación entre este nahualismo y la conquista, mientras que tanto en Yaxchilán como en Palenque el glifo *way* aparece en textos con un claro contenido dinástico.

60 El ejemplo más claro es del tablero palencano que se encuentra en Dumbarton Oaks y que representa al ahau Kan Hok Chitam (también conocido como Kan-Xul) bailando frente a su madre la Señora Ahpo-Hel y su padre, el ahau Pacal. El texto glífico en la parte superior del tablero contiene el glifo *way.* Según la interpretación de Linda Schell describe un ritual por medio del cual Kan Hok Chitam, el hijo de Paca, se convirtió en *tza hi,* o sustituto de otro Kan Hok Chitam, un *ahau* de Palenque que había reinado 94 años antes. En este contexto el glifo *way* aparece con los sufijos "bi" y "li", creando la palabra *waybil,* que Scheie traduce como casa de linaje o casa donde se alojan los dioses o antepasados del linaje (1993, p. 188-190) Desgraciadamente, no sabemos más de la relación establecida entre los dos reyes con el mismo nombre: ¿acaso el segundo se convirtió en receptáculo o nahual del alma del primero?

61 Otro tablero palencano, el del templo 14, añade al nombre de Chan Bahlum un glifo en composición que Scheie lee como *bakle(l)-way,* es decir, "*way* cosa huesuda". Este glifo quizá se refiere a un dios esquelético, que era o "coesencia" de Chan Bahlum, como propone Scheie (1993, p. 192), o quizá signifique que Chan Bahlum actuaba como nahual de ese dios. El hecho de que otros dos reyes, Kan Ok Chitam y Bahlam Kuk reivindiquen el mismo *way* y que el logograma *bakle* sea parte del glifo emblema de Palenque, pueden indicar que éste era un espíritu compañero que tenía una relación estrecha con el linaje de los gobernantes de Palenque y que estos heredaban. Nikolai Grube propone que este *way* seria análogo a los *onen,* espíritus compañeros de los linajes de los lacandones contemporáneos (Scheie 1993, p. 443).

62 En Yaxchilán, por otra parte, en el dintel 15, y en el dintel 14, el glifo *way* se asocia con un ritual que sirvió para consagrar a Chel Te, hijo del ahau Pájaro Jaguar, como heredero

legítimo al trono (Houston 1989, p. 7). En estos casos, el *way* es una serpiente de las llamadas "serpientes de visión", que es considerada nahual de la señora Cráneo Chac. Así, el nahualismo contribuye a legitimar el derecho de Chel Te a heredar el trono de su padre.

63 Estos ejemplos parecen demostrar que el nahualismo maya clásico se asociaba fundamentalmente con los linajes. Este hecho no debe sorprender, pues el linaje era uno de los principales elementos de legitimidad del poder maya. Desgraciadamente, aún no podemos determinar cuál era la forma concreta de relación entre los espíritus compañeros del linaje, los antepasados y los *ahauob* mayas. Quizá éstos últimos fueran poseídos, en determinadas ocasiones, por los espíritus ancestrales.

64 La relación entre el nahualismo y el poder estatal en tiempos clásicos y posclásicos contrasta radicalmente con la situación actual en el pueblo de Pinola. Según la interpretación de Hermitte, el nahualismo es la principal herramienta de poder utilizada por los líderes comunitarios, conocidos como "nahualudos", porque no tienen, de hecho, ningún control sobre las estructuras religiosas o políticas locales, dominadas por los ladinos:

> Estos factores han producido un fenómeno interesante: "mover hacia arriba", a un nivel metafísico, al consejo de ancianos, pero conservando la estructura y funciones de los organismos tradicionales de funcionarios indios. (Hermitte 1970, p. 142)

65 La capacidad que tienen los dirigentes indígenas de Pinola, o de Oxchuc, para vigilar por medio de sus nahuales a los miembros de sus comunidades y hacer enfermar a aquellos que violan las reglas morales de la tradición los convierte, como afirma Villa Rojas (1963), en defensores de la identidad cultural. Sin embargo, esta forma de ejercicio del poder poco tiene que ver con la que se daba en los estados mesoamericanos, y puede ser concebida más como un mecanismo de resistencia comunitaria ante los regímenes coloniales.

Conclusión

66 Me parece que las diferencias que he señalado entre el nahualismo clásico, el posclásico y el contemporáneo demuestran mi hipótesis inicial en el sentido de que el nahualismo es una práctica de mediación y comunicación entre planos cósmicos que se puede utilizar para diferentes fines en diferentes sociedades. De hecho, se puede plantear que la supervivencia de esta práctica cultural a lo largo de varios miles de años, y a través de profundas transformaciones en la forma de organización de las sociedades mesoamericanas, fue posible precisamente gracias a su flexibilidad y a su capacidad de adquirir nuevos contenidos y nuevas funciones según lo demandará la situación. Sin embargo, detrás de estas modificaciones se puede encontrar en las sociedades mesoamericanas una concepción del poder como intermediario entre los planos del cosmos, entre hombres y animales, entre sociedad y naturaleza, entre tierra, cielo e inframundo, entre antepasados y contemporáneos, entre presente, pasado y futuro. Y el nahualismo en sus diferentes manifestaciones es una técnica privilegiada para lograr esa comunicación.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

CASTILLO, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pue-* 1992 *blose Historia de la conquista,* Federico Navarrete, editor, México, INAH-GV Editores-Sociedad de Amigos del Templo Mayor (Colección Divulgación).

DURÁN, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España,* México, Editorial 1967 Porrúa (Biblioteca Porrúa 36).

FURST, Peter T., "Shamanism, Transformation and Olmec Art", en *The Olmec* 1996 *World. Ritual and Rulership,* Coe, Michael D. *et al.,* Princeton, The Art Museum, Princeton University, p. 69-83.

1968 "The Olmec Were-Jaguar Motif in the Light of Ethnographic Reality", en *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec,* Benson, ELIZABETH P., editor, Washington, Dumbarton Oaks, p. 143-178

GARIBAY, Angel María, "Paralipómenos de Sahagún", en *Tlalocan,* v. 2, 1946 p. 167-174.

GOSSEN, Gary H., *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a* 1974 *Maya Oral Tradition,* Cambridge, Mass., Harvard University Press.

GRUZINSKY, Serge, "La memoria mutilada: construcción del pasado y meca- 1985 nismos de la memoria en un grupo otomí de la mitad del siglo XVII", en *La memoria y el olvido. Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 33-46.

—, La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigénes et occidentalisation dans 1988 *le Mexique espagnol, XVIe-XVIIIe siècle,* Paris, Éditions Gallimard, (Nouvelle Revue Française, Bibliothèque des Histoires).

HERMITTE, M. Esther, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya* 1970 *contemporáneo,* México, Instituto Interamericano Indigenista.

HEYDEN Doris, "Metaphors, Nahualtocaitl, and other 'Disguised' Terms 1986 among the Aztecs", en *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community:,* Gossen, Gary H., ed., Albany, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York, p. 35-43.

—, "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Teogonía e Historia* 1985 *de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI,* Ángel María Garibay, México, Editorial Porrúa (Sepan Cuántos..., 37), p. 23-90.

HOUSTON, Stephen D. y David Stuart, *The Way Gliph: Evidence for 'coessence'* 1989 *among the Classic Maya,* Washington, Center for Maya Research, (Research Reports on Ancient Maya Writing, 30).

LÉVI-STRAUSS, Claude, *El totemismo en la actualidad,* México, Fondo de 1965 Cultura Económica (Breviarios, 185).

—, "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhti-* 1992 *tlan y Leyenda de los Soles,* Primo Feliciano Velázquez, trad., México, UNAM. Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Prehispánica 1), p. 119-128.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl", 1967 en *Estudios de Cultura Náhuatl,* v. 8, p. 87-117.

—, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas,* 1980 México, UNAM/ Instituto de Investigaciones Antropológicas.

—, *Hombre-Dios. Religión e ideología en el mundo náhuatl,* México, D.F, 1973 UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

—, "Términos del nahuallatolli", en *Historia Mexicana,* v. 17, n. 1, p. 1967 1-36.

MUSGRAVE-PORTILLA, L. Marie, "The Nahualli or Transforming Wizard in 1982 Pre- and Postconqucst Mesoamerica", en *Journal of Latin American Lore,* v. 8, p 3-62.

OLIVIER, Guilhem, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca,* 1997 *le "Seigneur au miroir fumant",* Paris, Institut d'Ethnologie.

Popol Vuh. The Mayan Book of the Dawn of Life, Denis Tedlock, translator, 1985 Nueva York, Simon and Schuster.

Procesos de indios idólatras y hechiceros, México, Secretaría de Relaciones 1912 Exteriores (Publicaciones del Archivo General de la Nación, III).

REIFLER-BRICKER, Victoria, *El Cristo indígena, el Rey nativo,* México, Fondo de 1993 Cultura Económica.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, "Tratado de las supersticiones y costumbres 1987 gentilicias que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España", en *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de Antropología,* Pedro Ponce y otros, México, Fondo de Cultura Económica-Instituto Nacional Indigenista, p. 125-223.

SAHAGÚN, Bernardino de, *The Florentine Codex, General History of the Things of* 1950 *New Spain,* Charles Dibble y Arthur J. O. Anderson, translators, 1970 Santa Fe, The School of American Research-University of Utah.

—, *Historia General de las cosas de la Nueva España,* Alfredo López 1989 Austin y Josefina García Quintana, editores, México, D.F., CNCA/ Alianza Editorial (Cien de México).

SAHLINS, Marshall, *Islands of History,* Chicago, The University of Chicago 1985 Press.

SCHELE, Linda, David Freidel y Joy Parker, *Maya Cosmos. Three Thousand* 1993 *Years on the Shaman's Path,* New York, William Morrow and Co. Inc.

TAMBIAH, S.J., "Form and Meaning of Magical Acts: A Point of View", en 1973 *Modes of Thought. Essay on thinking on Western and non-Western Societies,* R. Horton, y Ruth Finnegan, editors, Londres, Faber *8c* Faber, p. 199-227.

TAYLOR, Anne Christine, *Una historia corta del olvido. Perspectivas jíbaras* 1995 *sobre la memoria de los muertos y el destino de los vivos,* en *Ateliers,* v-17, "Antropología e historia. Reflexión en torno a los cinco continentes", coordinadora: Aurore Monod-Becquelin, 1996, p. 75-85.

TEZOZÓMOC, Hernando Alvarado, *Crónica Mexicana,* México, Editorial Porrúa 1980 (Biblioteca Porrúa 61).

"Títulos de la casa Ixquin-Nehaib, señora del territorio de Otzoya", en 1957 *Crónicas Indígenas de Guatemala,* Adrián Recinos, compilador, Guatemala, Editorial Universitaria, p. 71-94.

VILLA ROJAS, Alfonso, "El nagualismo como recurso de control social entre 1963 los pueblos mayances", en *Estudios de Cultura Maya,* v. 3, p. 243-260.

VOGT, Evon Z., *Ofrendas para los dioses,* México, Fondo de Cultura 1979 Económica.

WEBER, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva,* Johanes 1984 Winckelman, México, Fondo de Cultura Económica. [1944]

NOTAS

2. Se trata, en este sentido, de un sistema parecido al totemismo, tal como fue analizado por Claude Lévi-Strauss. (1965).
3. El ejemplo más conocido es la transubstanciación de la hostia, que se convierte en una metáfora de la carne de Cristo en su carne misma en el momento de la consagración. Otros ejemplos son discutidos por Tambiah (1973).
4. Se trataría de una concepción del poder muy parecida a la de los pueblos polinesios estudiados por Marshall Sahlins (1985).

NOTAS FINALES

1. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

Inkarrí y el mesianismo andino

Juan M. Ossio

1 Note portant sur l'auteur[1]

2 La región vertebrada por la cordillera de los Andes en contraste con Mesoamérica fue el escenario de uno de los intentos de dominación y unificación política más exitosos de toda la América precolombina. Se trata de lo que hoy se conoce como "imperio de los incas". A diferencia de los logros alcanzados por algunas culturas mesoamericanas que le fueron contemporáneas, como los aztecas o los mayas, el último Estado que se desarrolló en los Andes antes de la presencia europea logró alcanzar la expansión más amplia y vertiginosa que cualquiera de las otras culturas que florecieron en este continente. Como bien señala el historiador mesoamericanista Friedrich Katz: "Los incas desarrollaron formas de integración que hubieran ocasionado la envidia de cualquier administración romana". (Katz, 1994, p. 41).

3 Para este mismo estudioso del pasado mexicano la mayor expresión de dominación en Mesoamérica fue la alcanzada por las ciudades de la Triple Alianza (Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan). "Se estima que el área que controlaba tenía entre 5 y 15 millones de habitantes; sus 38 provincias abarcaban la mayor parte del centro, el sureste y el suroeste del actual México. Los ejércitos de la Triple Alianza habían llegado a las costas de los océanos Atlántico y Pacífico, pero no obstante estos éxitos, las ciudades de la Triple Alianza todavía estaban lejos de gobernar toda Mesoamérica. Las amplias regiones de los mixtecas y de los zapotecas, que vivían en el área del moderno estado de Oaxaca, y las ciudades-estado mayas de la región sur de Mesoamérica seguían siendo independientes..." (*Ibid.,* p. 35). Lo mismo acontecía con otras regiones, pero de todas maneras el área dominada por este triunvirato de ciudades fue la mayor en relación a territorio y población en la historia de Mesoamérica. Sin embargo, como sostiene este mismo mesoamericanista, el grado de integración que acompañó a esta dominación fue precaria pues sus ímpetus fueron limitados por temer el surgimiento de algunos levantamientos. De aquí que considere que en esta región no es apropiado hablar de la existencia de un imperio.

4 Debido a esta falta de integración, en Mesoamérica no se ve el caso de una ciudad como el Cusco que pone de manifiesto la presencia de un exacerbado centralismo, ni el de un sistema económico redistribuido o de una infraestructura de carreteras y funcionarios tan dependiente del control estatal. Por otro lado, en el plano conceptual, siguiendo las premisas comparativas de Henri Francfort (1965) en su estudio sobre las monarquías divinas de Egipto, Mesopotamia e Israel, se podría decir que aquella que desarrollaron los incas estuvo más cercana a los dioses, mientras que la de los aztecas, por ejemplo, más a los hombres. Aunque me falta mucho por investigar, me da la impresión que mientras los aztecas tuvieron que recurrir a sacrificios humanos masivos para evitar que el sol se detuviese, en el caso de los incas fue el monarca el que cumplió con esta dinámica realizándola con el apelativo de "Pachacuti". Correspondientemente, fue en relación a la salud, muerte o coronación de este último que por lo general se asociaron los sacrificios humanos masivos.

5 Aún más interesante es notar que algunas fuentes, como *El Primer Nueva Coronica* y *Buen Gobierno* del cronista indio Felipe Guaman Poma de Ayala, lo representan bajo un esquema conceptual muy semejante al modo como los chinos representaron al Tao y los egipcios al faraón. Se trata de un modelo dual donde el monarca aparece mediando entre dos principios opuestos y complementarios que aluden a una mitad alta denominada en quechua "hanan" y otra baja, conocida como "hurin" (ver láminas I y II). Como tal el inca aparece como un principio metafí-sico que tiene como cualidad paradigmática esencial la unidad. Correspondientemente uno de sus epítetos es "sapan", que quiere decir el único.

6 Esta posición que Guaman Poma le otorga al inca es muy semejante a la que el cronista indio Juan de Santa Cruz Pachacuti le otorga al dios Viracocha, en su condición de divinidad suprema, en una representación cosmológica que según este cronista existió en el altar mayor del templo del sol o Coricancha (ver lámina III) En este caso la unidad esencial de esta divinidad devendría en lo que Eliade llama *coincidentia oppositorum* por ciertos atributos andróginos que son sugeridos por las dudas que se ciernen en torno a su sexo.[2]

7 No es de extrañar por lo tanto que la extinción de los monarcas incas asociado al ajusticiamiento de Atahuallpa y Túpac Amaru I, paulatinamente fue creando la idea de un derrumbamiento cósmico que como he tenido oportunidad de ver en otras ocasiones llevó a que la conquista fuese vista no tanto como un acontecimiento histórico sino como uno de aquellos cataclismos que ocurrían cada 500 años y que se denominaron "Pachacutec" (Ossio, 1970, 1973, 1977). Correspondientemente, poco a poco la muerte del inca ingresará al imaginario popular perpetuándose hasta nuestros días ya sea en pinturas, representaciones teatrales,[3] poemas y en el mito de Inkarrí. Un detalle interesante en todos estos casos, que debe encerrar un gran valor simbólico, es que, al margen del hecho histórico, el inca figura decapitándosele.



Lámina I



Lámina II

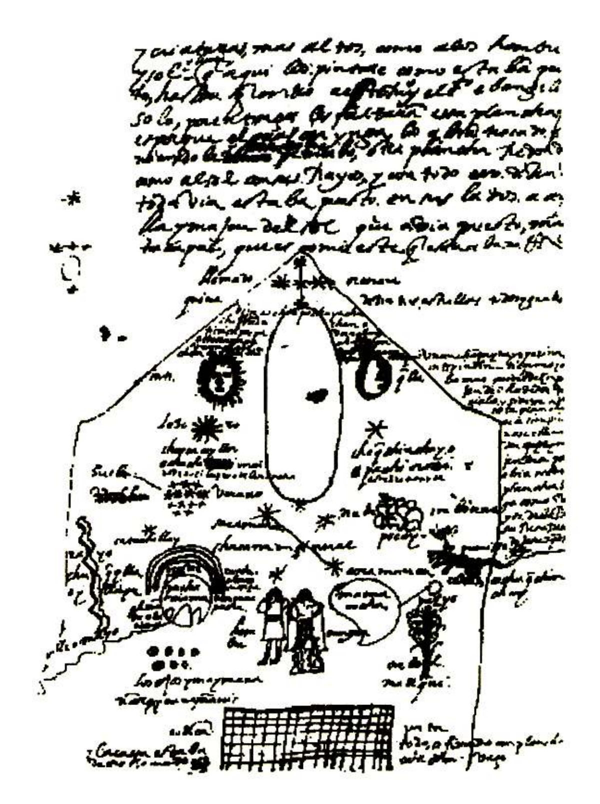


Lámina III

8 En la medida que el nombre Inkarrí es una contracción de la palabra “Inka” y la palabra “Rey”, es mi impresión que su origen se halla en *El Primer Nueva Coronica Buen Gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala. Si bien esta contracción no es materializada en dicha obra, el hecho de haber conceptualizado al rey de España como si fuese un inka creo que sentó las bases para que dicha contracción se produjese. Igualmente es en esta obra donde, contraviniendo la veracidad histórica, por primera vez se representa al inka Atahuallpa degollándosele, al igual como sucede con Túpac Amaru, quien si sufrió este tipo de ejecución (ver láminas IV y V).



Lámina IV. Decapitación de Atahualpa

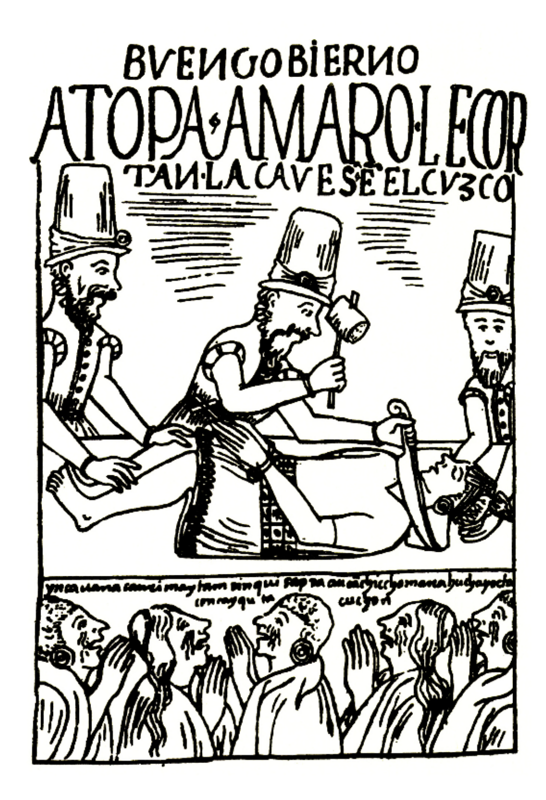


Lámina V

9 En realidad dicha contracción sólo figura como tal en los mitos modernos, que veremos a continuación, pero la idea de la degollación es más recurrente desde el pasado. Luego del dibujo de Guaman Poma el siguiente ejemplo lo encontramos en un cuadro de la escuela

cusqueña de autor desconocido que parece datar de mediados del siglo XVII (ver lámina VI). También de esta época parece derivarse el poema *Apu Inca Atawallpaman,* divulgado por estudiosos de la literatura quechua como Jesús Lara (1960), Teodoro Meneses (1987) y, en los últimos tiempos, por Mercedes López Baralt (1985), quien encuentra grandes afinidades entre esta pieza literaria y el cuadro ya mencionado. Un siglo más tarde el obispo Martínez de Compañón (1997) consigna entre sus acuarelas sobre el obispado de Trujillo lo que hasta ahora constituye la primera evidencia certera de la existencia de la representación de la muerte de Atahuallpa de modo semejante a como se sigue haciendo en nuestros días (ver lámina VII).

Siguiendo con esta sucesión cronológica de testimonios sobre la representación de la muerte del inca, la primera descripción etnográfica que tenemos para este evento folklórico en el presente siglo nos la proporciona para la región de Tarma,[4] en el departamento de Junín, el estudioso alemán Adolfo Vienrich. Hoy estos testimonios son muy numerosos. Unas veces la representación de este drama se presenta como una teatralización y otras como danza con su respectivo acompañamiento musical. Sabemos de su existencia en departamentos tales como Ancash, La Libertad (donde hasta se representa la conquista de México destacándose la derrota de Moctezuma), Cerro de Pasco, Junín, Lima, Arequipa y hasta en Oruro en nuestro vecino Bolivia.

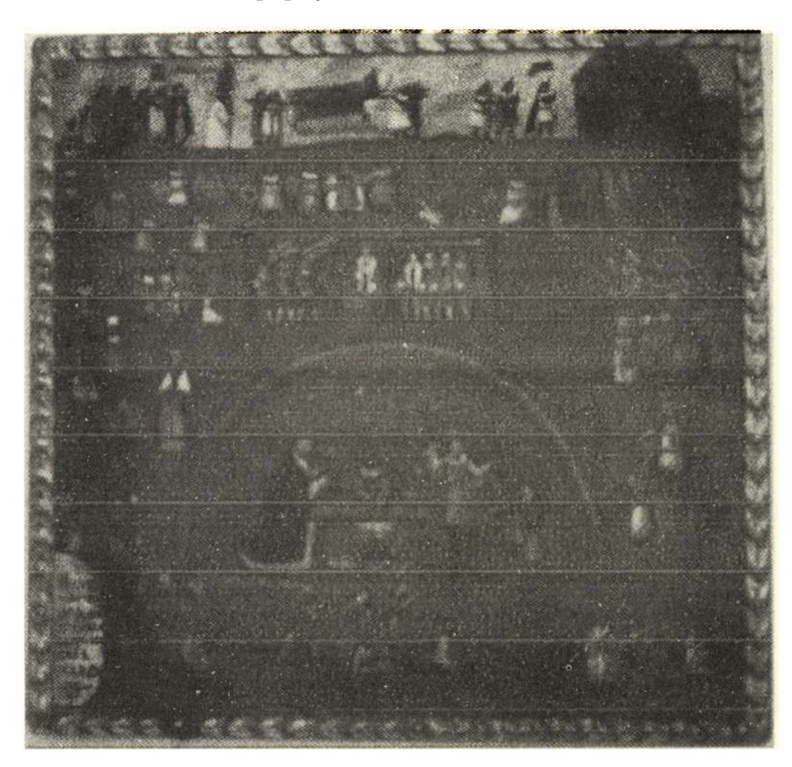


Lámina VI

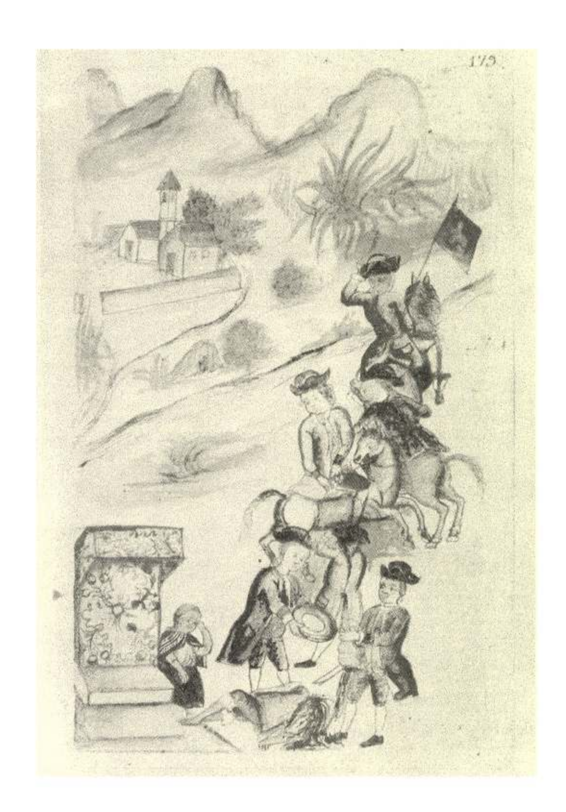


Lámina VII

11 Aunque el mito de Inkarrí está emparentado con estas representaciones, que muy probablemente le sirvieron de estímulo, no siempre el área donde se le ha recogido coincide con el de dichas representaciones. Así, en el pueblo de Puquio, provincia de Lucanas, departamento de Ayacucho, donde por primera vez se recogió este mito, no existe el menor trazo de que alguna vez se materializara dicha representación. Además, en la medida que el mito discurre sin mayor interferencia de la escritura, como es el caso del drama, su rango de variabilidad es mucho mayor. Así, es posible notar que unas versiones, particularmente las ayacuchanas, tienen un mayor sesgo mesiánico, mientras que las cusqueñas, sin excluir la presencia de esta tónica en algunas de sus versiones, enfatizan el lado fundacional del mito y la contraposición entre dos etnias lugareñas.

12 A mediados de la década de los años 50, casi de modo simultáneo, cuatro connotados antropólogos peruanos tuvieron la oportunidad de escuchar, en regiones bastante apartadas, unas historias que tenían por personaje central a un ser con poderes sobrenaturales que recibía el nombre de Inkarrí. Dos de ellos, el etnomusicólogo Josafat Roel Pineda y el también reconocido novelista José María Arguedas, lo hicieron en el ya mencionado pueblo de Puquio. Los otros, Oscar Núñez de Prado y Efraín Morote Best, lograron este cometido en la comunidad cusqueña de Q'eros ubicada en la provincia de Paucartambo.

13 De todas estas versiones las que alcanzaron mayor popularidad por su sabor mesiánico fueron las recogidas en Puquio. Tan impactantes fueron que casi de inmediato motivaron un artículo del sociólogo francés François Bourricaud donde decía que estos mitos tenían, por un lado, el valor de fijar la posición de Inkarrí como héroe en el que se representa la historia indígena frente al cristianismo y, por otro, ser testimonio "...revelador de la manera como el pueblo indígena imagina espontáneamente su propio destino". (Bourricaud, 1956, p 187).

14 En la década de los años 60 otros investigadores incrementaron el *corpus* con nuevas versiones que han seguido apareciendo hasta el presente. A principios de los años 70, reparando en la afinidad de estos mitos con algunos movimientos mesiánicos que se habían desarrollado en el pasado, publiqué una compilación de artículos que titulé *Ideología mesiánica del mundo andino.* El propósito central detrás de la organización de este libro fue mostrar la continuidad espacial y temporal de algunas categorías del pensamiento con que los andinos ordenan el espacio, el tiempo y las relaciones sociales. Asimismo me propuse presentar una argumentación alternativa a todos aquellos que explicaban aquel fenómeno religioso llamado mesianismo reduciéndolo a consideraciones económicas o de orden material.

15 Aunque mi línea de trabajo no haya tenido muchos seguidores me alegro que el tema haya cuajado, aunque se haya tenido que acomodar a los gustos de los intelectuales de izquierda, cuya voz sigue teniendo mayor resonancia en las ciencias sociales que versan sobre Latinoamérica, refugiándose en conceptos más de corte secular como el de la “utopía”. También me da mucho gusto notar que la búsqueda de nuevos mitos y movimientos mesiánicos ha continuado con éxito tanto en Perú como Ecuador, Bolivia y norte de Chile, tanto que si hoy intentase reeditar *Ideología mesiánica del mundo andino* posiblemente tendría que hacerlo en dos volúmenes.

16 En *Ideología mesiánica* las áreas de donde provinieron las versiones del mito de Inkarrí que incorporé fueron: Puquio (Lucanas-Ayacucho), Andamarca (Lucanas-Ayacucho), Quinua (Huamanga-Ayacucho), Saurama (Ayacucho), Q'eros (Paucartambo-Cuzco), San Pablo (Canchis-Cusco), Qollana-Wasak (Paucartambo-Cusco), Cheqa Pupuja (Azángaro-Puno), Vicos (Ancash), Lima (Barriada), y Ashanincas (Amazonia de Junín). A estas versiones ahora hay que sumar las que recogió William Stein en Hualcán (Ancash) en la década de los 60, y que omití en mi compilación, y otras, más tardías, que provienen de Lauramarca (Cusco), Llallapara (Cusco), Poqes (Calca-Cusco), Qeros (Paucartambo Cusco), Pinchimuro (Ocongate-Cusco), Fuerrabamba (Apurímac), Valle del Colca (Caylloma-Arequipa), Andamarca (Lucanas-Ayacucho) y en la selva, una vez más, los Ashaninkas.

17 En las versiones recogidas por José María Arguedas y Josafat Roel Pineda en Puquio se decía que Inkarrí fue el hijo de una mujer salvaje y que su padre fue el sol. Además se añadía que tuvo tres mujeres y que su obra podía verse en Aqnu, en la pampa de Quilcata donde hasta la actualidad los indígenas dicen ver que el vino, la chicha y el aguardiente están hirviendo. Correspondiendo con su origen divino se le atribuía el poder de arrear y ordenar las piedras hacia las alturas con un azote y de haber fundado una ciudad. También se le otorga la capacidad de encerrar el viento en el Osqonta, el grande, y de haber amarrado al sol en el Osqonta pequeño para que durara el tiempo o el día a fin de que pudiera terminar lo que debía hacer. Desde el Osqonta, el grande, le atribuyen haber arrojado una barreta de oro para determinar el sitio donde fundar el Cusco. No cupo en la pampa de Qelqata por lo que siguió su camino hasta donde se asentó la capital de los incas. A continuación se narra que el inca de los españoles apresó a Inkarrí, su igual, y le cortó su cabeza. Ésta existe todavía y de ella está creciendo su cuerpo. Cuando esté completo volverá, siempre y cuando Dios dé su consentimiento. En otra versión se dice que llegado este momento se producirá el Juicio y aún en otras se menciona que como murió ya su ley no se cumple ni se conoce, o que al morir ocultó el oro y la plata en siete estados.

18 A diferencia de estas versiones las que recogieron Oscar Núñez del Prado y Efraín Morote Best en el Cusco carecían de este contenido mesiánico. Ellas tendían a repetir lo que

decían los antiguos mitos fundacionales cusqueños. Así, en la recogida por Núñez del Prado se decía que

> Era un tiempo en que no existía el sol, y moraban en la tierra hombres cuyo poder era capaz de hacer marchar a voluntad las rocas o convertir las montañas en llanuras, con el solo disparo de sus hondas. La luna irradiaba en la penumbra, iluminando pobremente las actividades de aquellos seres conocidos con el nombre de "ñaupa-machu". Un día el Roal, o espíritu creador, Jefe de los Apus, les preguntó si querían que les legara su poder. Llenos de soberbia, respondieron que tenían el suyo y no necesitaban otro. Irritado por tal respuesta, creó el sol y ordenó su salida. Aterrados los "ñaupa" y casi ciegos por los destellos del astro, buscaron refugio en pequeñas casas, la mayoría de las cuales tenían sus puertas orientadas hacia el lugar por donde habría de salir diariamente el sol, cuyo calor los deshidrató, paulatinamente, convirtiendo sus músculos en carnes resecas y adheridas a los huesos, y son ahora los soq'as que salen de sus refugios algunas tardes, a la hora en que el sol se pone en el ocaso o en oportunidades de luna nueva.

19 La tierra se volvió inactiva y los Apus decidieron forjar nuevos seres. Crearon a Inkarrí y Qollarí, un hombre y una mujer llenos de sabiduría. Dieron al primero una barreta de oro y a la segunda una rueca, como símbolos de poder y laboriosidad.

20 Inkarrí había recibido orden de fundar un gran pueblo en el lugar en que arrojada la barreta quedara enhiesta. Probó la primera vez y cayó mal. La segunda fue a clavarse entre un conjunto de montañas negras a las orillas de un río. Cayó oblicua y sin embargo decidió levantar un poblado que fue el de Q'eros. Las condiciones no eran muy propicias y en la misma región creyó conveniente alzar su capital, empeñándose afanosamente en la construcción de lo que hoy son las minas de "Tampu". Fatigado de su labor, sucio y sudoroso, quiso bañarse, pero el frío era intenso. Decidió entonces hacer brotar las aguas termales de "Upis", construyendo unos baños que aún existen.

21 Inkarrí levantaba su ciudad contraviniendo el mandato de sus Apus, y éstos, para hacerle comprender su error, permitieron que los "ñaupa", que observaban llenos de envidia y rencor a Inkarrí, cobraran nueva vida. Su primer deseo fue el de exterminar al hijo de los espíritus de las montañas. Tomaron gigantescos bloques de piedra que los hicieron rodar por las pendientes, en dirección al lugar en que él trabajaba. Aterrado, Inkarrí huyó despavorido hacia la región del Titicaca, lugar cuya tranquilidad le permitió meditar. Volvió de nuevo con dirección a Vilcanota y deteniéndose en las cumbres de La Raya lanzó una barreta por tercera vez y esta fue a clavarse vertical en el centro de un valle fértil. Aquí fundó Cusco, radicando en él por largo tiempo.

22 Q'ero no podía quedar olvidado, y el primogénito de sus hijos fue enviado allá para poblarlo. Sus demás descendientes se esparcieron por diferentes lugares, dando origen a la estirpe de los incas. Cumplida su labor, decidió salir nuevamente en compañía de Qollarí, para enseñar a las gentes su saber y, pasando nuevamente por Q'ero, se internó en la selva, no sin antes dejar testimonio de su paso en las huellas que se ven en "Mujurumi" e "Inkaq Yupin".

23 Como es evidente, este mito es altamente reminiscente de aquel que proporciona el inca Garcilaso de la Vega en sus "Comentarios Reales" sobre la fundación del imperio incaico por Manco Capac y Mama Ocllo.[5] Los matices diferentes que encierra, por otro no son discrepantes con otros temas que forman parte del patrimonio de la cosmología andina. Por ejemplo aquí está presente aquella época de oscuridad que se asocia con los inicios del mundo. Igualmente la presencia de humanidades que desaparecen como consecuencia de cataclismos cósmicos como puede ser el calor intenso producido por el sol; la asociación

de una primera humanidad con seres que pueden ser identificados con lo que se conoce como “gentiles”; también la figura de una divinidad suprema que en este caso no puede ser el sol, por la presencia de aquel periodo de oscuridad, sino lo que al parecer son montañas o una montaña conocida como Apu Roal que cumple el rol de divinidad tutelar de los Q'eros al igual de lo que serían otras montañas para otras localidades en la época contemporánea.

24 Al igual que en el mito de Manco Capac en esta versión Inkarrí aparece emparejado con una mujer llamada Qollarí. En cambio, en la versión recogida-por Morote Best este último nombre aparece asociado con un varón coincidiendo con otras versiones en donde a Inkarrí se le presenta como al rey del área cusqueña que se ubica al norte de La Raya y a Qollarí como su rival del lado sur de aquel punto que sirve de demarcador étnico entre los pobladores de las tierras bajas del valle cercano a la ciudad del Cusco y las tierras altas de las provincias de Canas y Canchis. En la versión recogida por Nuñez del Prado, ambos sexos reciben el cometido de civilizar y de fundar una gran ciudad mientras que en la de Morote son los dos hermanos, y sus mujeres, forjadas de sus costillas falsas, las que reciben esta tarea.

25 Otras versiones recogidas posteriormente en esta misma zona por Thomas Müller (1984) guardan semejanza con las mencionadas. Pero si bien es el tema fundacional y civilizador el que prima en estas versiones, el mesiánico no era totalmente ignorado. Así, por ejemplo, en una de las versiones el informante, señala:

> cuando termine este tiempo vamos a ser de cualquier manera entre muertos y vivos, así sean mistis o jóvenes. Y así, hemos de ser iguales o cómo todavía será en este tiempo del encuentro. Estaremos en el tiempo del encuentro y cuando termine entonces aparecerán hombres diferentes. El sol sale ahora de aquel lado, pero entonces saldrá de este otro lado, será de abajo, será de arriba o ya también será así.
> Luego para concluir se interroga
> Ahora ¿cómo será? En el tiempo que sobra ¿vendrá o no el tiempo de nuestro Inka? ¿cómo será?.. .Dicen que ahora ya se está levantando. Por ahora, solamente su cabeza está brotando; ya se está levantando y, cuando se levante, ahí sí, desde los españoles, los últimos hijos, van a agacharse como nosotros; van a trabajar.

26 Creo que ese tiempo ya vamos a volver, así parece ya; ya no hay hacendados y cuando nos manden a hacer algo va a ser con su dinero; así van a hacer trabajar, claro. Ya nos estamos pareciendo a ese tiempo, así dicen. Inkarrí ya se está levantando poco a poco y, cuando se levante definitivamente, el tiempo del misti español, el tiempo del hacendado español se ha de terminar (*Ibid.,* p. 134, 136).

27 Poco tiempo después de Müller, Juan Victor Núñez del Prado tuvo el mérito de recoger una que de modo explícito aclara algunas de las ideas de la versión anterior como aquella de las eras del mundo, semejante a la de Joaquín de Fiore, o la concerniente a la relación de los mistis como hijos de Dios y donde el mesianismo se expresa en la idea de que los descendientes de los europeos y los andinos intercambiarán sus conocimientos en una cercana tercera edad del mundo que será presidida por el Espíritu Santo.[6]

28 Las versiones del mito de Inkarrí son pues numerosas, como ya hemos indicado, y seguirán acrecentándose a medida que los estudiosos sigan interesándose en ellas. De la gama que conocemos hasta el momento hemos podido identificar ciertas notas que son bastante recurrentes. Una de ellas es la condición divina del héroe mítico la cual se advierte tanto en el modo como se origina como en las habilidades que ostenta. En cuanto a lo primero es frecuente que se diga que es el producto de la unión del sol con una mujer. Es decir, entre una divinidad celestial masculina y un ser humano de sexo femenino que

es terrestre y asociado con una condición y ámbito no social. Así, de la mujer se dice muchas veces que es salvaje, tonta y se la vincula con el pastoreo que se realiza en el ámbito de la puna. Se trata pues de una metáfora, que redunda en muchos contextos de la sociedad andina[7] que en última instancia alude a la unión de los principios "alto" y "bajo" con que el dualismo andino tiende a organizar el universo. Aparte de otorgársele este origen se dice que es "munayniyoq" es decir tiene la capacidad de lograr desarrollar acciones asombrosas con solo desearlo. Se dice por ejemplo que tiene la capacidad de arrear grandes peñones con un látigo o de detener el tiempo. Pero se trata de un ser divino que asume una forma humana para poder ejercer un rol ordenador o civilizador que se materializa en acciones tales como fundar la ciudad del Cusco o instruir a los seres humanos en actividades fundamentales para su subsistencia. De acuerdo a la división andina del tiempo en tres edades Inkarrí no puede ubicarse en la edad del Padre, o primera edad, pues esta reservada para representar lo no-social. Por consiguiente la posición que normalmente ocupa es la segunda edad, o la del Hijo, que es también la de la humanidad viviente. Sin embargo, por asociarse con el pasado incaico y haber sido muerto por los españoles, los informantes tienden a ser un poco ambiguos. Por esto en ocasiones da la impresión de que la segunda edad se desdoblara en dos partes o que añadan la existencia de una cuarta y hasta una quinta parte, desafiando el esquema de Joaquín de Fiore. Otro elemento constante es que para ilegitimar la conquista presentándola como obra de la codicia español al inca se le vincula con varias esposas asociadas a minerales preciosos como el oro, la plata y el cobre, que actúan como fuente de atracción de los europeos. Así pues, tratando de apoderarse de ellas es que los españoles dan muerte al inca, pero a la vez liberan los males que devastan al mundo pues al buscarlas abren unas cuevas donde estos males estaban encerrados. La muerte de Inkarrí es por decapitación. En la medida que la opción por esta forma de ejecución no parece descansar en premisas históricas es posible pensar que lo que está detrás son consideraciones simbólicas, donde la imagen de una cabeza cercenada se convierte en un instrumento apropiado para sugerir una idea de desequilibrio o caos y deja abierta la posibilidad de una resurrección a partir de su enterramiento en un santuario apropiado, como puede ser la catedral del Cusco. De aquí que la esperanza mesiánica en el retorno del inca, y el ordenamiento social que su presencia trae aparejada, sea frecuentemente presentada en términos de una reconstitución del cuerpo a partir de la cabeza de Inkarrí.

29 La esperanza del retorno del inca ha motivado, tanto en la época colonial como en la republicana, un conjunto de movimientos mesiánicos entre los que se cuentan el de Juan Santos Atahuallpa, de 1742, que se expandió tanto en la sierra como entre algunos grupos amazónicos de la selva central, o el de José Gabriel Condorcanqui, apodado Túpac Amaru, que sacudió el corregimiento de Tinta y, en general, el sur cusqueño y parte del altiplano en 1780. Hoy, sería difícil que protestas tan radicales como las que se enarbolaran en aquellos movimientos podrían hacerse en el nombre del retorno del inca. Sin embargo, en los últimos tiempos hemos sido testigos de un movimiento religioso, que si bien no ha sido tan contestatario como los anteriores y se camufla bajo un lenguaje bíblico semejante al de algunos grupos evangélicos, a todas luces revela una cierta inspiración en el mito de Inkarrí. Se trata de la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal que fue legalmente reconocida en 1978 y que tiene como líder a un personaje oriundo de las alturas del departamento de Arequipa, cuya lengua materna era el quechua y del cual se dice que es la nueva encarnación del Espíritu Santo. Su nombre es Ezequiel Ataucusi Gamonal.

30 La evidencia más clara de la conexión de este líder con el mito de Inkarrí la encontramos en una serie de mitos narrados por algunos de sus seguidores de origen andino que han sido recogidos por el antropólogo cusqueño Mario Morvell Salas. En uno de ellos el mito se inicia interrogándose el informante sobre el origen de los incas:

> ¿Los Inkas han venido de Europa, Oriente? En tiempos de la construcción de la Torre de Babel y se han establecido en este continente, traen de Europa los modelos de pirámides, ángulos. Y con eso hacen grandes obras como fortalezas. Los Inkas conocían a Dios, y por eso sabían los 10 mandamientos. Ellos habían pedido que el sol se detenga que es el solsticio del día 21 de junio. Cuando llegaron los españoles destruyeron a Inka Atahuallpa y cortaron su cabeza, y su cabeza se lo llevaron al Vaticano de Roma (... la cabeza del Inka significa sabiduría y esa ciencia lo llevaron a Roma y si no lo hubieran llevado los Inkas hubieran dominado al mundo...) y allí está cerrado y su cuerpo está en el Perú (...es Ezequiel Ataucusi que irá a conquistar al Vaticano, él es la tierra, él irá con su mandato, con la Ley, con esto conquistará el mundo, esto pasará en el año 2 000...).Ahora se está esperando que la cabeza del Inka se recupere para que vuelva al Perú y para esto se espera llevar un poco de tierra del Perú (...Para llevar la tierra primero tomará al Estado Peruano y que la primera oportunidad como dice Ezequiel 24:12 ha perdido las elecciones, por que dice la Biblia...) de cualquier parte para llevar a Roma y así conquistar el mundo; luego habrá un solo Estado, un Gobierno, ya no habrá gobiernos con diferentes ideologías, todos seremos iguales de un solo Padre, un solo Hijo y de un solo Espíritu Santo; así como en el Génesis había un solo varón y mujer. (Morvell Salas, 1995, p.6)

31 Ricardo Valderrama y Carmen Escalante estando en el Valle del Colca, Arequipa, tuvieron la oportunidad de recoger una versión adicional que tiene matices semejantes a una que me narró el mismo líder una vez que almorzábamos juntos en su centro religioso ubicado en Cieneguilla. Cuenta el informante de esta pareja de antropólogos que cierta vez los ancianos de la mitad Hanansaya le contaron que

> el Inka no se ha ido del todo, está vivo en Saqsaywaman del pueblo del Cusco. En su entraña hay un pueblo, un pueblo grande, las casas son bonitas de oro y de plata, dentro en el corazón de ese cerro es un pueblo de color amarillo, entonces ahí están viviendo los inkas, no han muerto del todo y desde ese lugar por el interior de la tierra viene un túnel, viene un camino a cada pueblo hecho de oro y plata, de Cusco a Cajamarca, de Cusco a Ecuador. Y una tropa de soldados viven en el corazón de la selva, en este corazón de la selva, vive el inka. Pero ¿cómo llegan a ese lugar? Un señor del partido político FREPAP con la figura de un pescadito, Ezequiel Ataucusi. Ese había ido al corazón de la selva entonces cuando estaba caminando por el interior de la selva, cuando miró desde lejos los inkas estaban trabajando, con esa antigua herramienta de trabajo, la chaquitajlla. Con eso estaban trabajando que daba miedo en una pampa, y dice había un montón un cerro de choclos, muchos choclos de maíz. Así cruzó, le dieron comida, a ese Ezequiel Ataucusi, y le dijeron: "Está bien que viniste, pero no debes de decir que te viste con los inkas. Si tu hablas, muy rápido te mato en cualquier momento". Así le había hablado el Inka. Dice que así no pudo hablar.
>
> Llévate esto le dijo. Entonces le regaló harto choclo. "Cárgate, llévate", dijo. Y así viendo estos choclos dijo: "No, yo tengo choclos, nome des". "No me niegues. Llévate no importa un poco." "Para no despreciarle llevaré un poco". Y dice que sólo se trajo dos choclos. En uno de los bolsillos un choclo y en el otro bolsillo otro choclo. Sólo se trajo esto. El resto lo dejó. Regresó trayéndose solo eso. Ellos seguían trabajando, estaban cavando.
>
> Cuando había caminado un poco lejos, este choclo no era choclo de maíz sino era de oro. Esta fue la razón para que trajera eso y él había dicho: "E días contados, tal día yo pago la deuda externa". Así dijo. Por esta razón él se había comprometido para pagar la deuda externa. Entonces como los runas del pueblo no aceptaron, según a lo que dicen él se ha molestado para el gobierno del Perú. Así de igual forma ya

> quiere ser gobierno.
> Del mismo modo regresó a ese lugar. Pero los inkas ya no estaban. Se han resentido por lo que despreció sus choclos. Si en caso hubiera traído cuando hubiera vuelto le habrían esperado. Así, cuando ahora ha regresado, no hay nada. Ni los inkas ni esa pampa que vio. Nada.
> Así los inkas no viven como nosotros vivimos. Ellos tienen demasiado poder. Ellos donde sea aparecen y desaparecen de un momento a otro. Ellos cualquier rato pueden convertirse hasta en viento. Eso es tener mucho poder.
> Así de esta manera, unos inkas están viviendo en el corazón de la selva y los otros inkas están viviendo en la entraña del cerro, con otro sol, con otra luna, están vivos; hasta se están reproduciendo como nosotros que nos reproducimos. Así, ellos cualquier rato van a salir convertidos en runas como nosotros, a levantarnos en alzamiento a todos los runas vivos. No sé como, de repente así como Sabancaya que está moviéndose. Así estaremos. Ellos tienen mucho poder. (Ricardo Valderrama y Carmen Escalante, 1997).

32 Pero que el mismo líder es consciente de la existencia del mito de Inkarrí se ve confirmado en la siguiente versión que nos narró mientras almorzábamos en Cieneguilla. Para Ezequiel Ataucusi

> en realidad muchos creen que los incas están muertos, pero ellos están vivos. Solamente muerto está Huascar, el único. Pero el resto. Actualmente existe el pueblo de los incas. La ciudad de los incas está bien iluminada. Eso está de Cusco, más o menos de doce a trece kilómetros, cerca de la montaña. Creo que se llama Iquique.

33 El pueblo no parece de los incas. Está dentro del cerro, como en forma de bóveda. Pero en un subterráneo grande. Hay agricultura, ahí están trabajando. Muchos creen que están muertos o tal vez creen que solamente es una ciudad. No. Hay terreno, y ahí están trabajando. Pero, ¿cómo se descubrió?

34 Precisamente, uno de los familiares tenía yunta cerca de esa ciudad, y su yunta de un momento a otro desaparece. El dueño comenzó a rastrear para seguir a dónde se ha ido. Encontró el rastro que iba al cerro, a la ciudad de Iquique.[8] Entonces sigue. Llega al frente del cerro y para esto otra persona que se acercaba y se encuentra con el dueño de ia yunta. Le dice "Señor gusto en saludarlo", "buenas tardes". Le dice: "Señor a quien busca?" "yo voy en busca de mi yunta. Se me ha perdido. Pero el rastro viene por acá. Hasta aquí viene, y aquí desaparece el rastro. No sé que puedo pensar." "Ah" le dice, "no se preocupe por su yunta está trabajando. Precisamente mañana estará presente su yunta en su casa. No se preocupe. Vea le dice." Le hace ver. Hacerle ver como en visión. El cerro se abre, entonces ahí ve ciudad, ahí ve chacras y ahí estaba arando su yunta. Entonces después le dice: "permiso un mo-mentito". Va y regresa. Y trae una barra. "Esto es el trabajo de su yunta. Llévesele." Le dice, "no, no, no". Pero esa mazorca de maíz era oro.

35 El hombre se fue ya contento de que su yunta iba a estar al otro día en su casa. Llegando a su casa le cuenta pues a un sacerdote la experiencia que le ha pasado. El sacerdote le dice "te das cuenta dónde es el camino. Vamos llévame". Ya el camino ya no encontró, ya no se dio cuenta por dónde había ido. Total sólo se ha perdido. Al otro día, tal como le habían dicho estaba en su casa la yunta.

36 Preguntándole "¿Hasta cuándo van a estar estos incas en esta ciudad subterránea?"

37 —Ezequiel me respondió: "Ellos estarán hasta la solución de este juicio".

38 Replicándole: "Cuando venga el juicio ¿ellos van a salir? ¿Qué pasará cuando salgan?"

39 Me contesta, "Juntos estaremos con todos ellos. Con los catorce incas."

40 Pido que me confirme si Iquique queda por la selva.

41 Categóricamente afirma "Sí, por la carretera de la selva."

42 Le comento, "Esto estaban contándole a un estudiante mío que se fue al Colca. Dicen que la ciudad era de oro. Que tenía muchos espejos como brillantes. Cómo le contaron a usted?"

43 Responde: "¿Bien iluminado, así como brillantes, arañas, así bien iluminado."

44 Pido que me aclare si Atahualpa no murió por obra de Pizarro o que me precise qué pasó cuando vino Pizarro"

45 Responde: "Atahualpa no. Huascar es el que es capturado por Pizarro y muere. Ahora, por ejemplo a Atahualpa (no será Huascar?) sí lo mataron pero el cuerpo no saben donde está. Hasta el momento no hay científicos que descubran donde está el cuerpo."

46 Agrego: "Y de su cabeza sí saben?"

47 Ezequiel busca que le aclare, ¿"De Huascar?

48 "No, de Atahualpa", le preciso.

49 Me contesta: "La cabeza de Atahualpa según dicen está en España, que se la llevaron los emperadores, Francisco Pizarro, bueno eran tres, ya me olvidé. Ahora, por qué tomaron interés en llevarlo?

50 Cuando sentenciaron a Atahualpa para la muerte. Entonces Atahualpa pide permiso para cantar diciendo: "Sé muy bien que no voy a vivir, sé que voy a morir. Sé que me van a matar. Como despedida quiero cantar mi himno, y después de cantar me matarán."

51 Entonces, pidió permiso para cantar y aprobaron. Empezó a cantar. No estaba cantando, porque en ese tiempo la riqueza estaba exte-riormente. Cuando aún el vestido de Atahualpa, toda la riqueza estaba precisamente, actualmente existe el depósito de Atahualpa está a ocho o diez kilómetros del Cusco hacia el frente se llama cerro de Huanacaure. Entonces ahí es el depósito de Atahualpa. Las puertas en forma de la iglesia romana, arqueado, en bóveda. La llave que el inca tenía era de un metro, peso de un kilo, de oro. La llave de oro y él solamente abría, después nadie más abría. Entonces esa llave tenían presente los emperadores, tenían esa llave, sus vestidos, todo. Entonces por la ambisia *(sic)* de la riqueza, es lo que (...) Ahora que me acuerdo, cuando Pizarro sentenció ya la muerte. Entonces Diego y Almagro, entre los tres concertaron. Entonces Diego no estaba de acuerdo en que lo mataran porque "si lo matamos no vamos a merecer mucha riqueza, pero si no matamos la riqueza tendremos." Entonces Pizarro dijo: "no, no al contrario." Entonces a respuesta de Pizarro sentenciaron la muerte. Por eso que pidió permiso para cantar, pero no estaba cantando sino clamando que la riqueza penetre siete estados adentro y no era la riqueza sino que todo desapareció. La llave ya no da, digamos la chapa de la puerta se ha obstruido.

52 Y precisamente, para que los emperadores recibiera ahora que me acuerdo. Atahualpa ofreció dos cuartos de plata hasta que alcanzara su mano, para el rescate de su vida y un cuarto de oro.

53 Entonces estas riquezas estaban en el depósito que acabo de mencionar, como no aceptaron entonces él clamó y todo desapareció. El terminó, entonces lo mataron.

54 La cabeza le cortó Pizarro y cayó al suelo, pero no prestó atención. Y cuando más o menos agarrando para poner a un lado, levanta la cabeza y la sangre que había chorreado se había convertido en oro. Esa es la razón que ellos tomaron interés de recogerlo. Le

limpiaron la sangre ya oro, entonces le pusieron en un azafate la cabeza para que chorree la sangre. Entonces la sangre también era oro, y el sudor también era oro.

55 Pido confirmación sobre si se la llevaron a España. Me contesta: "La cabeza según dicen está siete puertas adentro. Nadie puede dentrar (*sic*), y si los que dentran (*sic*), claro pagando, pero bien revisados y desnudos. Y luego cuando salen le revisan los dientes y la cabellera. Así es."

56 Sobre el cuerpo manifestó que desapareció. Y a continuación añade que "quedó en Cusco, pero no saben donde se encuentra. Al respecto no hay mención en ninguna letra."

57 Inquiero sobre si el cuerpo está creciendo de la cabeza y me responde

> "No, no. Al contrario. Cuando yo tenía mas o menos doce años de edad, salió una publicación que decía que la cabeza del inca habló diciendo: 'yo quisiera en este momento tener un puñado tierra de mi tierra para hacer mi cuerpo y irme a mi tierra.' Eso si habló."
> Añado: "Entonces, con el polvo de su tierra ahí se puede reconstituir." y me responde, "Claro, porque los hombres somos de tierra y la escritura dice así."
> Finalmente le pido que me diga si en los múltiples viajes que ha hecho por los pueblos la gente recordaba al inca Atahualpa, si recordaban su muerte?"
> Me dice: "Bueno, no precisamente como fiesta pero si recuerdan todos."
> Agrego: "Alguna obra de teatro que recuerde esto?"
> Y concluye diciéndome: "En Cusco. En el mismo departamento del inca.-Ah, en Paucartambo, de Carhuamayo adentro."

58 De estas versiones hay tres matices explícitos que han ingresado intensamente a la congregación de Israel del Nuevo Pacto Universal. El primero es la idea del retorno al Tawantinsuyo, el segundo, la búsqueda de la tierra sin mal asociada con la ciudad de los incas en la selva y la tercera, más implícita que explícita, la identificación de Ezequiel Ataucusi Gamonal con Inkarrí.

59 Lo primero se advierte en que es un Tahuantinsuyo modelado al estilo de Garcilaso de la Vega, donde predominaba la actividad agropecuaria, no había propiedad privada, primaba la ayuda mutua, se prohibía robar, mentir y ser ocioso, lo que los israelitas proponen como alternativa política para el país. Es así que su agrupación política, fundada el 30 de septiembre de 1983, priorice a la agricultura al denominarse Frente Popular Agrícola FIA del Perú y que en su plan de trabajo se señale que a través de la concertación: "Instituir mediante la POLÍTICA DE REFORMAS: EL AGRO AL PODER. Cr. 26:10 Ec 5:9. Que es la única alternativa para un Nuevo Modelo de DESARROLLO AGROPECUARIO conforme a los proyectos establecidos CONCERNIENTES A LA AGRICULTURA. Pr. 28:19.2 Co. 9:10. Que es el único sector clave para impulsar Acción de trabajo comunitario en el Agro, en forma Cooperativo y Solidario 30 Jn.8: siguiendo el ejemplo del Sistema Incario de la MINKA, EL AYNI y el ALYLLU, con carácter prioritario..." (Plan de Trabajo del Frente Popular Agrícola FIA del Perú)

60 En términos similares el Oficio circular No. 029 de 1987, p. 4 señala lograr este cometido "...con el lema: Ama Sua, Ama Llulla, Ama Quella;[9] donde no tendrá lugar la explotación ni la lucha de clase social, por el contrario, mediante un gobierno popular de justicia social no seremos países deudores sino acreedores y tampoco ser vasallado ni ser cola.." (Oficio circular No. 029 de 1987, p. 4). De aquí que un lema recurrente en la campaña de 1990 fuese: "El que apoya al agro se está apoyando asimismo como real nacionalista Tahuantinsuyano".

61 Al presentar este modelo utópico como propuesta política, lo que estaba detrás era proyectar a escala nacional lo que ya habían tratado de llevar a la práctica en las colonias que tienen en la selva. En estas localidades su modelo tahuantinsuyano ya es una realidad. Aquí se puede observar claramente el peso que le asignan al trabajo agropecuario, al cooperativismo y a los sistemas de ayuda mutua que tanto arraigo tienen en los Andes. Consecuentemente nadie es dueño de la tierra, exceptuando la congregación, y la forma como se agrupan los pobladores es, usando el viejo ordenamiento social andino, por ayllus. Estos últimos tienen como característica estar localizados y agrupar en su seno a los pobladores provenientes de un mismo distrito, provincia o departamento peruano. Su presencia se advierte en el núcleo residencial en la distribución de sus unidades domésticas.

62 Cada colonia israelita tiene la misma configuración. Por un lado están los campos de cultivo y por el otro el centro poblado. Este último siempre incluye una Casa Real, donde se aloja el profeta cuando llega de visita, una casa de oración, la cooperativa, una escuela para varones y otra para mujeres, posta médica, local comunal, una mercantil, una gobernación que es compartida por el teniente-alcalde y las unidades domésticas de los colonos.

63 Un detalle adicional que realza la vinculación de los israelitas con la utopía del incario es la presencia en todos los actos ceremoniales de la bandera con los colores del arco iris que representa al Tahuantinsuyo junto con la celeste blanco celeste que simboliza a la congregación.[10]

64 La búsqueda de la tierra sin mal, tan difundida en el mesianismo de algunos grupos amazónicos como los tupí-guaraníes o en las creencias andinas sobre el Paititi, es otro tema profundamente enraizado entre los israelitas. Una vez más esta tierra está vinculada con la idea que el mundo llegará a su fin en un futuro cercano pero también para legitimar a la congregación mostrándola como

> la interpretación auténtica de las profesías, porque éstas fueron enunciadas en concordancia con las leyes que rigen el universo.
>
> De acuerdo a esta Ley, el sol, obediente al que todo lo ve, nace por el Este y se oculta por el Oeste, atravezando el meridiano cada día, simbolismos que representan el lugar del nacimiento de la era y del lugar de su fin, ambos marcados por el paso del astro rey. Así pues se cumple la profecía: "ISRAEL PUEBLO MÍO NO TEMAS DEL ORIENTE TRAERE TU GENERACIÓN Y DEL OCCIDENTE TE RECOGERE" 15.43.5. Esta es confirmación que el Perú representa a la TIERRA PROMETIDA, como punto de partida para la centralización de los fieles que luego serán trasladados a CANAAN, en el oriente, la TIERRA PROMETIDA por los profetas.
>
> El profeta Ezequiel Ataucusi Gamonal, es el verdadero mensajero, quien desde el Perú, difundirá la palabra de Dios a todo el mundo. (Ezequiel Ataucusi Gamonal, *El Profeta,* 1987, p. 24).

65 Para entender esta cita se debe aclarar que los israelitas representan al mundo desdoblado en dos hemisferios, unidos en la parte superior por un arco iris y las tablas de los diez mandamientos y en la inferior por un altar de holocaustos, que corresponden uno al oriente y el otro al occidente (ver figura 1). En el primero se consignan a África, Europa y Asia y en el segundo a las dos Américas. Asimismo, hay que añadir que por ser el Perú cuna del profeta se le da el rango de país privilegiado que cumple el papel de ser el salvador para toda la humanidad. Por tener esta característica el Perú también se convierte en Tierra Prometida, pero de naturaleza transitoria pues su tarea radica en

concentrar, previa la llegada del fin del mundo, a quienes se salvarán en Canaan, ubicado en el oriente, por seguir el mensaje de Ezequiel.

66 De acuerdo a esta interpretación, una vez más la ubicación de la tierra prometida correspondería con la orientación de la selva, que es donde queda el Paititi o Iquique, la ciudad donde los incas permanecen vivos. De aquí que la meta de todo israelita sea trasladarse a la selva a esperar el fin del mundo.

67 La identificación más explícita de Ezequiel Ataucusi con Inkarrí la encontramos en aquella versión narrada por un informante huancavelicano que nos dice que el cuerpo de Atahuallpa es el profeta. Adicionalmente existen una serie de contextos donde se sugiere implícitamente la asimilación de nuestro profeta a la categoría de inca. Por ejemplo, en una canción donde se compara a Ezequiel con Moisés señalando que el segundo recibió la Ley de Dios en Horeb mientras que el primero en Palomar, que el segundo nació en oriente mientras el primero en occidente también se dice: "Macchu Picchu es el monte del Inca. En Palestina el Monte de Sinaí".

68 Pero por encima de asimilarse a Inkarrí y establecer su filiación con el Tahuantinsuyo, la legitimidad de Ezequiel como salvador sólo puede derivarse de las Sagradas Escrituras. Para lograrlo se vale de un recurso que cuenta con una larga tradición en la cultura andina: presentarse como la nueva encarnación del Espíritu Santo.

69 Si hay una figura de la tradición cristiana que ha gravitado enormemente en el mesianismo andino es el Espíritu Santo. De ello da cuenta la gran aceptación que tuvo aquella división de la historia de Joaquín de Fiore que nos habla de una época del Padre, otra del Hijo y una tercera, por venir, del Espíritu Santo. Hoy esta tradición se repite en un sinnúmero de comunidades andinas identificándose a la primera edad con aquella de los gentiles, a la segunda con la actual e imaginando a la tercera edad futura como una donde la humanidad será alada y los hombres intercambiarán sus conocimientos. Tal acogida tuvo esta tradición que uno de los movimientos mesiánicos más estruendosos del siglo XVIII, aquel de Juan Santos Atahuallpa que tuvo la virtud de unir a etnias andinas y amazónicas, giró en torno a esta figura religiosa de manera paralela a la del inca. Como este mismo líder lo sugiere, su nombre se deriva de asimilarse a la condición del último inca y de ser la encarnación del Espíritu Santo que cumple con el papel de infundirle el corazón del inca Guaina Cápac.

70 En el caso del líder israelita, si bien no reivindica unirse con ningún inca a través del Espíritu Santo, este último al menos tiene la virtud de ponerlo en un pie de igualdad con dos mesías bíblicos que actúan de predecesores y modelos de la asociación religiosa que venimos estudiando. Esto lo consigue aduciendo que tanto él mismo, como Cristo y Moisés, tuvieron al Espíritu Santo encarnado. La individualidad de cada uno de estos personajes sólo radica en la carne, pero los tres participan del mismo espíritu que es el Espíritu Santo. Como lo explica el mismo Ezequiel al sugerir que él es el nuevo Cristo:

> lo que ahora estamos hablando es precisamente Dios ya edificó uno es Cristo. Ahí está, ya le he mostrado la primera creación de Cristo. Entonces Dios creó a Cristo. Entonces ahora y la carne del Hijo del hombre precisamente eso es que primera venida el Hijo del hombre murió. Ya la carne, pero el Espíritu Santo se fué. El Espíritu Santo es lo que hace andar el cuerpo. Y ese cuerpo es el Hijo del hombre. Entonces en esa forma el Espíritu Santo está edificando su templo para este tiempo y ahora si permanece vivo el Espíritu Santo. Eso es lo que ahora. Entonces, ellos creen que el Hijo de Dios, que Miguel Arcángel va a descender a la tierra. Ya nooo, eso no. El Espíritu Santo si. Bueno, pero la carne conque se fué ya no vuelve sino es otra carne. El Hijo del hombre últimamente. El Espíritu penetra a la vientre de mi

madre, tenía que penetrar o introducirse. Luego, entonces, ya en el vientre de mi madre ya tenía que formarse ya carne. Del espíritu con la carne. Ahora si. Aquí se volvió otra vez Ezequiel. Así es.

71 Siendo Moisés y Cristo los homólogos de Ezequiel nuestro profeta también participa de alguna característica de ambos. Con Moisés tiene en común el recibir las Tablas de la Ley, aunque en esta oportunidad se trate de una segunda vez. Según describe oficialmente el mismo líder israelita esto ocurrió en el pueblo de Picoy, distrito de Acobamba, provincia de Tarma, departamento de Junín, en 1956:

recayéndome sobre mi la lluvia temprana y la tardía: Deuteronomio 11:14. Santiago 5:7. y habiendo realizado la revelación de Jesucristo el Señor nuestro en mi é digo la verdad y no miento: Mateo 11:27. Apocalipsis 1:1. y habiendo entendido el significado de este Misterio Divino, después por la guía del Espíritu Santo, fui conducido al lugar denominado Palomar Sanchirio (Chanchamayo), en el año 1956, allí donde me tuvo instruyéndome de día y de noche sin cesar: Isaías 28:26. donde se realizó que por primera vez fui arrebatado en espíritu hasta el tercer cielo: Segundo Corintios 12:3,4 donde conocí al Padre Celestial, y al Hijo y al Espíritu Santo é quien habló conmigo y díjome: Ezequiel, ¿ya llegaste? entonces dije, ya llegué Señor, díjome por segunda vez, solamente te esperábamos a ti para comenzar la obra, y luego levantóse el Padre Celestial dirigiéndose hacia una pizarra, y escribió los DIEZ MANDAMIENTOS, LAS DIEZ PALABRAS DEL PACTO:

Deuteronomio 4:13. Éxodo 34:28. Segundo Corintios 3:3. Díjome por tercera vez, escribe en la cartulina el traslado de los Diez Mandamientos y la Ley conforme que está escrito en la pizarra: Deuteronomio 17:18. sin añadir a las palabras que os mando, ni disminuiréis de ella: Deuteronomio 4:2. Apocalipsis 22:18, 19. contestando, dije escribiré Señor, luego tomé la cartulina, un lapicero y escribí los DIEZ MANDAMIENTOS, LAS DIEZ PALABRAS DE LA ALIANZA, LAS PALABRAS DEL PACTO, Conforme que estaba escrito en la Pizarra en el momento que terminé de escribir, díjome, el que hablaba conmigo: Traédme, luego presenté al Espíritu Santo y él aprobó, y dijo que era bueno. Y después me ordenó diciendo: íd y Doctrinad: Mateo 28: 19, 20. y Predicad el Evangelio de Arrepentimiento: Marcos 16:15. Lucas 24:47. y díjome: donde fueres dirás, esta es la Ley, que viendo no habéis visto, oyendo no habéis entendido de corazón: Mateo 13:14, 15. Juan 12:40.

Desde entonces el impulso del Espíritu Santo me obliga a declarar el titulo de la más RIGUROSA SECTA DE NUESTRA RENUEVO PACTO UNIVERSAL" Isaías 44:5. Romanos 9:4. Mateo 26:28. Jeremías 31:33. Hebreos 10:16." (Ataucusi G., Ezequiel, 1980, p. 5 y 6).

72 A través de esta analogía Ezequiel y sus seguidores, a la par de convalidar su condición de israelita, emergiendo como "elegidos", confieren al Perú el rango de "país privilegiado".

73 Como sostienen los mismos miembros de esta congregación ellos son "israelitas espirituales" que no tienen nada que ver con aquellos quienes por derecho histórico son poseedores del gentilicio. El asumir esta condición los lleva a un cierto revivalismo o nativismo que los vuelca a modelar su vida religiosa de acuerdo a las pautas establecidas en el Antiguo Testamento. La justificación para ello es que desde las reformas de Constantino, que proclamó al día domingo como el del descanso del Señor y no el sábado (como era originalmente),[11] la humanidad se conserva en pecado y está pronta a desaparecer por haber quebrantado los Mandamientos de Dios.

74 Es en estas circunstancias que aparece Ezequiel como un nuevo salvador, elegido por Dios, que traerá la solución que permitirá evitar la inexorable desaparición de los pecadores en un cataclismo cósmico que está pronto a ocurrir. Junto con transmitirle la Santísima Trinidad y los Diez Mandamientos, también le ha encomendado la tarea de expandirlos a todo el mundo ("los cuatro cantones de la tierra", según los israelitas) para procurar

dicha salvación. En esto radica el "pacto" que han establecido, lo que explica por qué esta congregación lleva el nombre de "Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal".

75 De aceptar y cumplir estos Mandamientos los seres humanos se salvarán. En última instancia esto supone volverse israelita, lo que implica aceptar su interpretación de las Sagradas Escrituras y la puesta en vigencia de los rituales del Antiguo Testamento. De aquí que todos los sábados se reunan en los distintos centros ceremoniales que tienen repartidos en el país para rendirle culto a "Jehová de los Ejércitos"; que algo semejante hagan las veces que hay luna nueva ("Trompetas"), o entre el 14 y 21 de abril con la Pascua o Azimos, o entre el 13 y 20 de junio con "Pentecostés", o entre el 9 y 10 de octubre con la "Expiación", o entre el 10 y 24 de octubre con "Cabañas" o "Tabernáculos". En todas estas ocasiones el acto central de estas ceremonias es el "Holocausto" o sacrificio de un animal como un becerro, un carnero, una cabra o palomas.

76 Tal es la adhesión a estas tradiciones bíblicas que los hombres han optado por dejarse crecer el cabello y la barba[12] y, para estas ocasiones rituales, hasta se visten con túnicas de colores muy semejantes a las vestimentas de los hebreos de aquellos tiempos. En el caso de las mujeres, los hábitos y mantos de colores que utilizan no sólo los reservan para estos momentos especiales, sino también para su trajín cotidiano.

77 Pero el extremo mayor a que se lleva este revivalismo es apartarse del calendario cristiano que nos rige, formulando uno alternativo. Este último es impreso y lo primero que se observa es que el año no comienza el primero de enero, sino el primero de abril, que es el mes en que se celebra la Pascua o Azimos. Asimismo, es asombroso notar cómo su respeto hacia el sábado los lleva a colorear de rojo este día de la semana mientras que los domingos quedan en negro.

78 La semejanza de Ezequiel Ataucusi con la figura de Cristo radica en que ambos son "redentores". En consecuencia, el destino del líder israelita será el mismo de este predecesor. Él también morirá a manos de los infieles, que para los israelitas son los miembros de otras sectas evangélicas, pero al tercer día resucitará.

79 De lo expuesto vemos que otros dos ingredientes del mesianismo andino están presentes en el movimiento de Israel del Nuevo Pacto Universal. Por un lado, un sentido revivalista análogo a aquel que estuvo presente en el Taki Onqoy, que es el primer movimiento mesiánico luego del encuentro de los indígenas con los españoles, y por otro una visión cíclica o estática del tiempo en el cual este último aparece encapsulado en una sucesión fija de periodos que culminan en cataclismos. En el caso de los israelitas estos últimos reciben el nombre de "Ays" (un sonido onomatopéyico de queja) y consideran que a lo largo de la historia se dieron dos y está por ocurrir el tercero. El primero es considerado el diluvio, el segundo la destrucción de Sodoma y Gomorra y el tercero, aquel cuyos signos ya se advierten por sequías y, sobre todo, por la subversión política y el incremento de la delincuencia y la corrupción. De manera paralela se habla de la existencia de cuatro generaciones que se sucederán hasta el reinado final de Cristo. La primera comprende de Adán hasta Noé, la segunda de Noé a Cristo, la tercera de Cristo a Ezequiel y la cuarta de Ezequiel al "Reinado de Cristo en el Nuevo Cielo y la Nueva Tierra" (Scott, 1990, p. 23).

80 Estando pues próximos a ingresar a la cuarta generación a través de un evento de orden cósmico que se calcula (aunque dejando ciertos márgenes) ocurrirá en el año 2000, sólo un personaje de proporciones semejantes podría contrarrestarlo a condición que sigan su prédica. Desde este punto de vista una vez más Ezequiel Ataucusi se aproxima a la imagen

del inca pues este personaje también tenía la potestad de detener los Pachacuti que ocurrían cada cierto tiempo y de mantener el ordenamiento del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

ARGUEDAS, José María y ROEL PINEDA, Josafat, “Tres versiones del mito de Inkarrí”, en Ossio, *Ideología Mesiánica del Mundo Andino,* Lima, Ignacio Prado Pastor, 1973.

ARZANS DE ORZÚA Y VELA, Bartolomé, *Historia de la villa imperial de Potosí,* [1735] edición de Lewis Hanke y Gunnar Mendoza, 3 v., Rhode Island (Imprenta Nuevo Mundo en México) Brown University Press, 1965. En Pease, Franklin, “Notas sobre Literatura Incaica, *en Historia y Cultura,* n. 16, 1983.

BOURRICAUD, François, “El mito de Inkarrí”, en *Folklore Americano,* año IV, n. 4, 1956.

FRANCFORT, HENRI, *Kingship and the Gods,* Chicago, Chicago University Press, 1964.

GARCILASO DE LA VEGA Inca, *Los comentarios reales de los incas,* en *Obras del Inca Garcilaso de la Vega,* t. II , Madrid, Biblioteca Autores Españoles, 1960.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno,* Paris, Institut d'Ethonologie, 1968.

KATZ, FRIEDRICH, “Las Antiguas Civilizaciones de América”, en *Ensayos Mexicanos,* México, Alianza Editorial, 1994.

LARA, Jesús, *La literatura de los Quechuas,* Cochabambamba, Editorial Canelas, 1960.

LÓPEZ BARALT, Mercedes, *El retorno del inca rey: mito profecía en el mundo andino,* Puerto Rico, Editorial Playor, 1985.

MENESES, Teodoro, *La muerte de Atahualpa,* Lima, UNMSM, 1987.

MOROTE BEST, Efraín, “Un nuevo mito de la fundación del Imperio”, en *Revista del Instituto Americano de Arte* 8, Cusco, 1964.

MORVELL SALAS, Mario, “Integración e identidad en el mito de Inkarrí”, en *El Antoniano,* núm. 90, Cusco, 1945.

MÜLLER, Thomas, “Mito de Inkarrí-Qollari”, *en Allpanchis,* núm. 23, Cusco, 1984.

NÚÑEZ DEL PRADO, Juan Víctor, “Un mito de origen colonial, una profecía, un proyecto nacional”, en *Q'ero,* Cuzco, CEAC, 1983.

NÚÑEZ DEL PRADO, Oscar, “Versión del mito de Inkarrí en Q'eros”, en Ossio, *Ideología Mesiánica del Mundo Andino,* Lima, Ignacio Prado Pastor, 1973.

OSSIO, Juan M., *The Idea of History in Felipe Guaman Poma de Ayala,* tesis inédita para optar el grado de B. Litt. en la Universidad de Oxford, 1969.

—, "Guaman Poma, Nueva Coronica o Carta al Rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino", en Ossio, *Ideología Mesiánica del Mundo Andino,* Lima, Ignacio Pastor, 1973.

—, "Myth and History: The Seventeenth-Century chronicle of Guaman Poma de Ayala", en Jain, R. K., *Text and Context,* p. 51-93, A, S. A. Monograph, v. n, I. S. H. I., Philadelphia, 1977.

SANTA CRUZ PACHACUTI, Juan de, *Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru,* Lima, IFEA, y Centro de Estudios Bartolomé de las Casas, 1993.

SCOTT, Kenneth, *Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal,* Lima, Concilio Nacional Evangélico del Perú, 1984.

—, Los Israelitas del Nuevo Pacto Universal, Símbolos y Tradiciones, Lima, Librería El Inca, 1990.

VIENRICH, Adolfo, *Azucenas Quechuas,* Tarma, Consejo Provincial de Tarma, 1959.

NOTAS

2. "Cay cari cachon cay uarmi cachon" según Lafone Quevedo (1950) puede ser traducido como "Sea este varón, Sea esta mujer". Este es uno de los atributos que aparece al lado del dibujo ovoide que representa al dios Viracocha en aquella representación cosmológica del altar del templo del sol.

3. Según Bartolomé Arzans de Orzua y Vela, y no Nicolás Martínez de Arzans y Vela como equivocadamente se consigna el nombre del autor de la *Historia de la villa imperial de Potosí* en dos ediciones latinoamericanas, a mediados de abril de 1555, con motivo de celebrar al Santísimo Sacramento, a la Santísima Virgen y al apóstol Santiago, las autoridades de la Villa Imperial de Potosí organizaron unos festejos entre los que se cuentan un conjunto de representaciones de las cuales cuatro estuvieron a cargo de nobles indios. Una de ellas tuvo como tema la muerte del inca Atahuallpa. Según este ilustre historiador del siglo XVIII"La cuarta fué la ruina del imperio inca; representóse en ella la entrada de los españoles al Perú; prisión injusta que hicieron a Atahuallpa, 13° desta Monarquía; los presagios y admirables señales que en el Cielo y Aire se vieron antes que le quitasen la vida; tiranías y lástimas que ejecutaron los Españoles en los Indios; la máquina (?) de oro y plata que ofreció por que no le quitasen la vida, y muerte que le dieron en Caxamarca." (Arzans, [1735] 1965, i: p. 98). Cita tomada de Pease, 1983, p. 105. Debo de agradecer a este último haberme hecho reparar en el malentendido que existía sobre el nombre del autor de la *Historia de la villa imperial de Potosí* y sobre la edición preparada por la Brown University Press que es la única versión que reproduce fielmente el documento original].

Me llama la atención que en época tan temprana se hiciese esta representación que ya encierra algunos de los detalles que figurarán en las dramatizaciones posteriores que llegan hasta nuestros días o que menciona un cronista tardío como Garcilaso. Que yo sepa en aquel entonces los presagios sólo son atribuidos a Huayna Capac. Más aún, que se asocie la muerte de Atahuallpa con la "ruina del Imperio Inca" cuando todavía habían monarcas incas que resistían en Vilcabamba me parece bastante extraño.

Sin embargo existen argumentos a favor de que efectivamente tal representación pudo hacerse en aquel año del siglo XVI. Uno de ellos es que dramatizaciones semejantes aparecen consignadas para Mesoamérica hasta un poco antes de 1555. Tratándose de que Arzans es un autor del siglo XVIII sería interesante identificar a sus fuentes. Algunas luces al respecto es la mención que hace de Pedro Méndez y Bartolomé de Dueñas de quien dice que estos historiadores llaman a estas escenificaciones "Representaciones" y que la caracterización que hacen de Atahuallpa es la misma que él consigna en su obra. Otros autores que alude son Acosta y Pasquier que también

hablan sobre algunos detalles de la fiesta como cuando dicen que "...en diferentes sitios (se formaron) doce arcos triunfales, con grande variedad de adornos..." (*Ibid,* p. 297).

4. En sus *Azucenas Quechuas* (1959) publicado por primera vez en Tarma en 1905, Adolfo Vienrich nos habla de una danza ejecutada en Tarma que tenía el nombre de "las incas". En ella aparecía una "...cuadrilla compuesta de diez a doce jóvenes lujosamente ataviadas; vestidas de *anacu,* con velo y diademas de perla en la cabeza, i los cabellos ensortijados, en canutos largos; una *lliclla* o manta a la espalda sujetando una maceta de flores (llamada in*ti*)... En la mano llevan las *pallas* pañuelos unas, i otras unas azucenas... fabricados de hojalata. Forman dos filas una de cuyas cabeceras ocupa el inca revestido de una túnica corta, guarnecida de flecos de oro i plata i una banda ancha con monedas adheridas a manera de condecoraciones, que le cubre el pecho. La cabeza cubierta de una especie de toca i la cara libre como la de los incas. En la mano un báculo o bordón, i una *ñusta* a cada costado. Al frente está Pizarro, enmascarado vestido a la española con pantalón corto i frac; una banda le cruza el pecho; sombrero de picos i espada completan su uniforme. No tiene adornos ni monedas. Dos *ñustas* le acompañan para bailar el bis a bis con el inca. Complementa el grupo, un anciano al que llaman el brujo, con máscara de cuero, de barba cana, llevando en la mano un tamboril o pandereta (*tinya*). Es el único fuera del cortejo, sin pareja, y cuya misión se haya circunscrita a mortificar y escarnecer al que hace de Pizarro." (Vienrich, 1959, p. 46, 47) En esta versión Pizarro, cuyo nombre de pila figura como Juan, rinde homenaje al inca, que a su vez es llamado Huáscar. Si bien no se alude a la muerte del Inca en esta representación su triste final se ve implicado por el llanto que asoma en sus mejillas y que sus ñustas lo enjuagan muy solícitamente. Quien en realidad figura como víctima es Pizarro que debe sufrir los embates del brujo que constantemente lo molesta cual gusanillo que le aviva su mala conciencia.

5. Según esta versión el Sol hizo salir a sus hijos Manco Capac y Mama Ocllo del Lago Titicaca para que civilizaran a las poblaciones existentes y fundaran la ciudad del Cusco. Para determinar la ubicación de esta última les indica que debería ser en aquel lugar donde una barreta de oro que les entregó cayese vertical.

6. *Todos los hombres somos hijos de Dios, pero no todos somos iguales, por que, como nosotros tenemos tres clases de hijos, Dios tiene también tres clases de hijos: los primogénitos (phiwi wawa), los medianos (chaupi wawa) y los ultimogénitos (chana wawa).*

Todos los hombres somos hijos de Dios, pero como nosotros damos a nuestros hijos diferente herencia, así también Dios ha dado diferente herencia a sus hijos.

En el tiempo del Dios Padre (Dios Yaya Timpu) tuvo primero a los Inkas, que son sus primogénitos (phiwi wawa) a ellos les dio el munay (poder espiritual de la voluntad y el afecto) por eso con sólo desearlo moldeaban las piedras, las movían, cambiaban de lugar las montañas, podían hablar directamente con Dios y con los Apu. Eran "Kamasqa" (ordenados o enviados sobrenaturalmente) para gobernar la gente, y por que tenían "Munay" sabían ganarse el cariño y el respeto de la gente. Podían conocer el pasado (Ñaupa Pacha), el presente (Kunan Pacha) y el futuro (Qay Pacha).

Pero faltaba quién cultive las tierras, haga las cosas, cuide el ganado, y teja las ropas, entonces todavía en el tiempo de Dios Padre, Dios tuvo a sus hijos medianos (chaupi wawa), ellos tenían que aprender de los Inkas, y tenían también que obedecerles y servirles, pero a ellos también les dió su herencia que es el "llank'ay" (el poder del trabajo), la habilidad manual y la laboriosidad). Con el "llank'ay" crecieron los rebaños, se cultivó la tierra y no faltó la comida, se construyeron los caminos, se hizo la ropa y a nadie le faltó ni la comida, ni el vestido, éstos hijos de Dios son los "Runa" [gente] que servían y ayudaban a los Inkas.

Pero los "phiwi wawa" empezaron a desobedecer a Dios y ya no le hacían caso cuando les hablaba, entonces Dios mandó que empiece la época de Dios Hijo (Dios Churi Timpu) y tuvo sus ultimogénitos (Chana Wawa) que son los españoles (Españolkuna), a ellos les dió también su herencia; les dió "Yachay" (poder del saber), por eso, ellos saben leer y escribir, conocen las

leyes, pueden entender lo que está en los libros. Como nosotros a nuestros ultimogénitos les damos más tierra y ganado Dios también a ellos les ha dado más riqueza.

Cuando empezó la época del Dios Hijo (Dios Churi Timpu) llegaron los españoles y pelearon con los Inka, les ganaron y les persiguieron, los Inka se escondieron en sitios alejados como Q'ero o se convirtieron en perros; los que todavía tenían "Munay" por que no habían desobedecido a Dios se volvieron "Alto Misa" [especie de sacerdote].

Por eso ahora hay tres clases de hijos de Dios: los "Phiwi Wawa kuna", que son los descendientes de los Inka, como nosotros (los Q'ero) y los "Alto Misayoq". Todos los "Phiwi Wawa" somos "Munayniyoq" (poseedores del "Munay"), pero todavía no podemos mover las piedras como los Inka por que hemos perdido el "Lloq'e" por que todavía los hijos de Dios están peleados. Los "Chaupi Wawa Kuna" que ahora son los "Qheswa Runa Kuna" (los otros campesinos indígenas) y los "Moso Runa Kuna" (andinos en proceso de aculturación), todos ellos son "Llank'ayniyoq" (poseedores del Llank'ay), por eso es que saben trabajar la tierra y hacer negocios. Son hijos de los "Runa" que servían a los Inka. Los "Chana Wawa Kuna" son ustedes. Los "Misti Runa Kuna" que son los hijos de los españoles que todavía están llegando y los "Gringu Kuna" (extranjeros rubios en general), todos ustedes son "Yachayniyoq" (poseedores del Yachay) y por eso saben leer y escribir.

Por ésta época los "Chaupi Wawa Kuna" y los "Phiwi Wawa Kuna" están sirviendo a los "Chana Wawa Kuna", pero no va a ser siempre así, por que Dios ya no está enojado; este tiempo ya se está acabando ("Dios Churi Timpu") y ya va a llegar el "Espíritu Santo Timpu" (la época del Espíritu Santo) y en su tiempo todos los hijos de Dios vamos a ser iguales. Ese día Dios nos va a llamar a todos sus hijos y nos va a sentar en una mesa y nos va a decir "Ayninakuichis" (intercambien recíprocamente). En ese tiempo los Inka que tienen la apariencia de perros, han de recuperar su forma, porque Dios ha de ordenar que los respeten y ya no los persigan.

Entonces empezando por los "Kuraq" (mayores) que son los "Phiwi" darán el "munay" a los "Chaupi" y a los "Chana". Después los "Chaupi" darán el "llank'ay" a los "Phiwi" y a los "Chana". Finalmente, los "Chana" darán el "yachay" a los "Phiwi" y a los "Chaupi", entonces todos los hijos de Dios seremos iguales, por que todos sin distinción seremos al mismo tiempo "munayniyoq", "Hank 'ayniyoq" y "yachayniyoq".

Será mexor que en el tiempo de los Inka, por que nadie vivirá del trabajo de otro, nadie tendrá que enseñarle a nadie y todos podremos hablar con "Taitanchis" (nuestro Padre). Ese será el fin de éste mundo (kunan pacha) y nacerá el mundo del futuro (Qaypacha), donde habrá abundancia, tranquilidad, respeto y hermandad entre todos los hijos de Dios.

Dicen que ya está muy cerca la época del Espíritu Santo, porque dice que Dios ("Taitanchis") ya le está hablando a alguna gente y todos hablan de que ya se acaba este mundo. (Núñez del Prado, 1983, p.208-211).

7. En las tablas que los pobladores de la comunidad de Sarhua (Ayacucho) se obsequian al techar una casa se representa un sol como remate de la parte superior y una virgen en la parte inferior.

8. Según una tesis todavía inédita del investigador español Arturo de la Torre, narrándole esta misma versión el Profeta Ezequiel en 1993 en vez de mencionar Iquique aludió a Paititi.

9. Según el Inca Garcilaso de la Vega estas fueron las tres leyes más importantes de los incas y quieren decir: no seas ladrón, no seas mentiroso y no seas ocioso.

10. Es tal el interés por identificarse con los incas que el único tipo de gaseosa que consumen es "Inka Cola" porque lleva el nombre de estos antiguos reyes.

11. Para ellos este acontecimiento ocurrió "el 7 de Marzo año 321, cuando el emperador Constantino se propuso en mudar los tiempos y las leyes por el dominio de su poder —diciendo— 'En virtud de mi potestad divina anulo el sábado y os ordeno santificar el primer día de la semana —domingo—, en forma de la siguiente Ley dominical: Todos los jueces, los habitantes de las ciudades y los artesanos deberán descansar en el día venerable al sol".

Así fue como la fiesta pagana llegó a ser honrada como institución divina, como lo es hasta la

fecha, y declararon el sábado como institución judaica. Poco a poco fue introduciéndose en el culto de los paganos y cristianos, la adoración de imágenes, ídolos y reliquias, transgrediendo así las enseñanzas del tercer mandamiento de la Ley de Dios, Ex. 21: 1 al 7. Dichas doctrinas, ceremonias y tradiciones impuestas por la iglesia romana fueron incorporadas poco a poco asolapadamente y después se implantó con rigor; el que desobedecía era quemado vivo o llevado a los circos para ser devorados por los leones. Esta avenencia entre el paganismo y el cristianismo dio como resultado la apostasía, cumpliéndose así las escrituras (v. Mrc. 7: 6, 7, 8, 9)...
Hay verdaderos cristianos que creen honradamente que el domingo es el día de reposo divinamente instituido, Dios acepta su sinceridad de propósito y su integridad —dice el autor—, pero cuando el mundo sea ilustrado sobre la obligación de rezar el día sábado, deberán de escoger entre el mandamiento de Dios (v. Lc. 6: 46) y el mandamiento de los hombres (v. Mt. 7:21; Hch. 5:29).” (Lucero de la Mañana, 1986, 5 de Agosto, p. 26, 27).
12. Según Kenneth Scott: “Los israelitas sostienen que la costumbre de cortarse el cabello viene de la práctica egipcia (mundana), (Génesis 41:14). Dios es imaginado con pelo largo y blanco y barba (Daniel 7:9) y el Hijo del Hombre, el auténtico profeta de Dios, (Apóstoles 1:13-14)2 tiene pelo blanco y barba...” (Scott, 1990, p. 89).
En consecuencia, para los israelitas el hombre debe ser como Dios y, además, no debe interferir en la naturaleza que le ha otorgado. Asimismo consideran que: “...la sabiduría, la inteligencia y la fuerza se obtienen con el cabello largo, como se muestra en la vida de Sansón (*Jueces,* 13-16). Como resultado de esta creencia, los israelitas siempre se tocan el cabello cuando buscan sabiduría lo cual puede servir como una especie de antena entre ellos y Dios” (Scott, *op. cit.,* p. 90).

NOTAS FINALES

1. Católica Universidad Pontificia de Perú.

Héroes culturales e identidades étnicas: la tradición mesiánica de mixes y chontales

Alicia Barabas y Miguel Bartolomé

1 Note portant sur l'auteur[1]

2 Existe cierta tendencia, quizás más implícita que explícita, en los estudios mesoamericanos a considerar los rasgos de esta tradición civilizatoria como únicos y por lo tanto circunscritos a un ámbito exclusivo. También se abusa en ocasiones de los difusionismos internos, tratando de ver los rasgos culturales de las áreas periféricas o marginales sólo como expresiones de expansiones provenientes de un hipotético centro. Con respecto a lo primero, resulta casi innecesario destacar que los procesos materiales y simbólicos de la civilización mesoame-ricana, pueden y deben ser abordados por la reflexión antropológica tratando de hacerlos comprensibles dentro de una teoría social general; de lo contrario estaríamos abdicando de la comprensión y refugiándonos en un particularismo histórico o etnológico. En lo que atañe a lo segundo, cabe reiterar que la milenaria tradición civilizatoria mesoamericana ha sido rica en procesos multidireccionales de circulación de técnicas, objetos, conceptos y símbolos. Así, las culturas de Oaxaca no han sido sólo receptoras de rasgos del altiplano, sino que en otros momentos fueron ellas las que influenciaron a esa área protagónica. Y estas reflexiones vienen a cuento porque nos proponemos analizar la figura de los héroes culturales de dos culturas oaxaqueñas: de los mixes *ayuuk* y de los chontales *lajl pimaye,* figuras que por momentos recuerdan a Quetzalcóatl y Huitzilopochtli, hombres dioses del altiplano. En nuestro ensayo intentaremos dar cuenta de los rasgos compartidos por estas figuras, a la vez que ubicarlas, histórica y culturalmente, en específicos contextos sociales dentro de los cuales se han desempeñado y desempeñan como referentes mesiánicos. Es entonces un compromiso compartido entre lo general y lo particular lo que ha guiado esta investigación, que pretende contribuir a entender el papel que los héroes culturales mesianizados juegan en la configuración de la identidad étnica de los pueblos.

Los héroes culturales como fundadores sociales

3 La presencia de héroes culturales o héroes civilizadores en la mitología de numerosas culturas no admite una interpretación unívoca, aunque es factible proponer algunos predicados comunes. Desde un punto de vista cosmológico, suelen representar la instauración de un orden humano sobre la tierra, por lo que se podría proponer que son los humanizadores de los principios divinos. Las deidades creadoras tienden a generar un universo indiferente, sin destino, y el papel de los héroes es vincularlo a la humanidad y otorgarle un propósito posible (E. Schaden, 1959). En algunas oportunidades los héroes se constituyen como antepasados directos de los seres humanos, en otras proporcionan elementos de cultura que definen al grupo que los recibe como elegidos de la deidad. En ambos casos contribuyen a fundar una noción de identidad colectiva, en la medida en que una colectividad social específica se reconoce como destinataria de una parte del orden cósmico, al cual vinculan sus instituciones y creaciones. Ad Jansen (1966) ha propuesto llamar deidades *dema* a estos seres surgidos a fines de los tiempos originarios, para completar la creación, y que son dadores de un orden del cual las sociedades se sienten deudoras, por lo que buscan mantener la conciencia del origen divino de dicho ordenamiento social y natural. Con mucha frecuencia estas deidades *dema* aparecen configuradas como Sol y Luna, en otras sociedades su aspecto actual apenas deja entrever su pasado astral, y en otras más pueden ser identificadas con líderes históricos. Precisamente los jefes y caudillos socialmente legitimados como líderes carismáticos suelen establecer una íntima relación con la figura del héroe civilizador. De hecho, gran parte del carisma atribuido a los líderes suele provenir de su identificación con el principal héroe de la cultura, el cual reúne y sintetiza los principios arquetípicos de la humanidad. Este proceso de encarnación de lo divino en el líder dio lugar a que Alfred Métraux, en un ensayo pionero (1931), caracterizara como *Hombres Dios* a los líderes de los movimientos mesiánicos sudamericanos.

4 Quizás uno de los aspectos más relevantes de la figura de los héroes culturales radica en su actualización y dinamización durante el desarrollo de movimientos mesiánicos. En efecto, para los pueblos nativos de toda América el mesianismo se constituyó como una alternativa de liberación, frecuentemente orientada por el referente cosmológico proporcionado por los héroes culturales. Aquéllos que habían contribuido a instaurar un orden humano sobre la tierra debían impedir que ese orden sacro-social fuera destruido y propiciar su regeneración. Ante los agudos procesos de des-significación, de anomia y de orfandad simbólica instaurados por el colonialismo, la mesianización de los héroes representa una clara voluntad de reinstauración de un orden significativo avasallado. La promesa de retorno del héroe, que nos permite conceptualizarlo como mesías, pretende entonces refundar una noción de realidad radicalmente amenazada y reconstituir la colectividad de elegidos. Aquellos para los cuales fuera construido el orden humano vuelven a ser sus destinatarios principales. Se intenta así superar la angustia provocada no sólo por la dominación política y económica, sino también por la inferiorización social e ideológica propias de la situación colonial.

La tradición heroica de los mixes o ayuuk

5 Los llamados mixes y autodenominados *ayuuk* ("gente de la palabra florida"), constituyen un grupo etnolingüístico que supera los 100 000 miembros asentados en las montañas del estado mexicano de Oaxaca.[2] La historiografía regional los ha calificado como "inconquistables", por haber resistido los intentos de penetración militar española. Su abrupto territorio serrano no les sirvió, sin embargo, para defenderse de los "conquistadores espirituales" que lograron penetrar en la región durante el siglo XVI. A pesar de esa temprana evangelización y de las múltiples compulsiones que padecieron durante la época colonial, agravadas por las cruzadas castellanizadoras de este siglo, los *ayuuk* han logrado mantener y adaptar su cultura con mayor éxito que muchos otros pueblos indígenas del estado. De hecho es el único grupo cuyo territorio mayoritario se corresponde con una unidad política, el Distrito Mixe. Y la vitalidad política, lingüística y cultural mixe se manifiesta también a nivel de sus formas simbólicas. Entre otras muchas expresiones de su cultura, desde muy antiguo existen testimonios que dan cuenta de la presencia de una difundida tradición oral que refiere las hazañas del *Cong Hoy* (Rey o Señor Bueno) también llamado *Condoy* (Rey Quemado).[3]

6 La gran cantidad de variantes recogidas y publicadas torna difícil proponer una versión única del tema, por ello hemos elegido para este análisis el relato escrito por un miembro del grupo que integra la mayor cantidad de mitemas y que reproducimos textualmente en el anexo (F. Vázquez Gutiérrez, 1982). El texto narra que una pareja de ancianos encontró un huevo en un río y después de cuidarlo nació un niño que se desarrolló rápidamente. Muy pronto el niño comenzó a comportarse como dador de bienes para su padres adoptivos y a medir (definir) las montañas del territorio étnico. Cuando abandonó a sus padres se demostró como un gran jefe de guerra combatiendo a los tradicionales rivales zapotecas. Para derrotarlo los zapotecas incendiaron las laderas del cerro *Iipxukp* donde *Cong* vivía, pero él se refugió en una cueva librándose de las llamas y prometiendo regresar cuando su pueblo lo necesitara. Por ese episodio fue llamado *Condoy* o "Rey Quemado" por los zapotecas. El *Iipxukp* es el actual Zempoaltépetl, la montaña sagrada del territorio mixe. Antes de desaparecer *Cong* había sido premiado con 52 kilos de oro, tesoro que escondió señalando que regresaría cuando fuera encontrado. Como es frecuente en los mitos de héroes el relato va integrando constantemente nuevos motivos, algunos de los cuales transcurren en la actualidad. Así, *Cong Hoy* se transforma en animal, demostrando su capacidad de nahualismo, y viaja a la ciudad de Oaxaca para conseguir dinero, combate a los soldados, se entrevista con el gobernador ¡para obtener una pensión! y después huye cuando se revela su condición de nahual. En otros episodios muestra su condición de Dueño de los Animales, a quien hay que ofrecer sacrificios para obtener y multiplicar los animales domésticos.

7 En otra versión (W. Miller, 1956) los ancianos adoptan dos huevos, de uno de ellos nace *Cong Hoy* y del otro la Gran Culebra que será la *tona*, el *alter ego* del héroe, y cuyo cuerpo al arrastrarse definirá algunas de las características cañadas del ámbito mixe. En un tercer relato (A. Beulink, 1979, p. 24), *Cong Hoy* combate con el Rey Cristiano y para derrotarlo inunda el territorio que era una gran llanura, para después construir sus montañas con la ayuda de los cuervos. Algunas de estas variantes han sido analizadas en un ensayo anterior nuestro (A. Barabas y M. Bartolomé, 1984).

8 Sintetizando, con base en los textos, algunas de las características que definen la figura de *Cong Hoy,* nos encontramos ante un personaje dotado de múltiples atributos. Es un dador de bienes que da dinero a sus padres adoptivos y después a su pueblo; es un héroe fundador, que da origen a las características del territorio étnico; es un héroe civilizador, que funda pueblos y marca el ámbito con las sagradas huellas de su cuerpo; es un héroe cultural que proporciona el maíz (Beulink, *op. cit.)* y defiende el territorio; es un Señor de los Animales que controla leones y otorga animales domésticos; es un *trickster* o héroe burlador que ridiculiza a sus enemigos; es el chamán arquetípico, que puede dar órdenes a los nahuales de los *xemabies,* de los chamanes mixes; y finalmente su constante promesa de retorno para auxiliar a su pueblo, lo define como un héroe mesiánico Por otra parte la figura de *Cong Hoy* tiene paralelos con la de Quetzalcóatl, no sólo por sus características heroicas y por ser un arquetipo de la institución sacerdotal (A. López Austin, 1989, p. 134) sino también porque comparten el motivo del infructuoso intento de quemar al héroe.[4] Cabe recordar aquí que los mitos de civilización con frecuencia se convierten en mitos migratorios, ya que pueden ser adoptados y adaptados por otros grupos geográficamente próximos o culturalmente afines al que los generó. Sin embargo, a nivel local, *Cong Hoy* está asimilado a *Kong Enaää,* “Señor del Trueno”, proveedor de la vida y de la abundancia, y el culto que se le rinde a uno es el mismo culto que se le rinde al otro. Los conceptos de *Kong y* el de *Ënaää,* Señor y Trueno respectivamente, son indisolubles y reflejan el tradicional principio social y cosmológico dual, que es tanto mixe como mesoamericano.

La tradición heroica de los chontales o laij pimaye *de Oaxaca*

9 Los chontales de Oaxaca son uno de los grupos menos conocidos del ámbito estatal, a veces confundidos con los chontales (mayances) de Tabasco con los cuales no tienen ningún parentesco, ya que los alrededor de 5 000 miembros de esta etnia son hablantes de una lengua hoka. Nuestras investigaciones sugieren que puede ser un grupo de cazadores-horticultores mesoamericanizados, tal como lo evidenciaría el carácter polisegmentario de su sociedad, la ausencia de construcciones en sus montañas, la frecuente utilización de cuevas como residencias y especialmente la vigencia de un importante *corpus* mítico referido a la caza.[5] El etnónimo propio alude a una terminología parental, lo que no es infrecuente en las sociedades compuestas por bandas en las que el parentesco representa el circuito generalizado de lo político, ya que *lajl pimaye* puede ser traducido como hermano clasificatorio.

10 Las evidencias de una tradición heroica entre los chontales comienzan a fines del siglo pasado a través de los escritos novelados de un historiador local (Martínez Gracida, 1910) y se concretan en un relato recogido por Pedro Carrasco (1960). Aquí recurriremos a un texto narrado y recopilado por dos maestras chontales que colaboraron en nuestra investigación sobre su cultura.[6] La historia relata que dos ancianos dotados de poderosos nahuales encontraron un gran huevo al que recogieron y guardaron en un calabazo; de ese huevo a los pocos días saldría un niño que era *Fane Kantsini,* Tres Colibrí. Pronto el joven comenzó a cazar para lo que inventó el arco y las flechas; después se vio obligado a rivalizar y derrotar a sus padres adoptivos burlándose de ellos. Sus aventuras continúan con el conflicto con “reyes vecinos a los que vence y cuyos hígados devora, para después instaurarse como único rey. Su tarea civilizatoria continúa enseñando a la gente a cultivar nopales, grana cochinilla y a criar gusanos de seda (aunque esta producción fue

introducida por los españoles). Finalmente, los guía en la lucha contra los zapotecas de Tlacolulita transformado en un águila que roba a los niños de los enemigos. A pesar de ser traicionado por uno de los suyos continuó la lucha y después desapareció prometiendo regresar, por ello los chontales “no se sienten solos ya que saben que su antiguo rey volverá un día cuando su pueblo lo necesite”.

11 Las acciones de *Fane Kantsini* son similares a las de *Cong Hoy,* ya que también se comporta como un héroe cultural civilizador, con aspectos de *trickster* o burlador y cuya promesa de retorno genera una expectativa mesiánica. Incluso su mismo nombre calendárico recuerda a Huitzilopochtli, deidad pero también sacerdote, caudillo y guía de la peregrinación mexica, designado como Colibrí Zurdo o del Sur, pájaro que simboliza su estirpe solar. Pero en este caso, a diferencia del de *Cong Hoy,* existe alguna evidencia de que podría tratarse de un líder histórico mitificado o imbuido de los atributos del héroe. Así se desprendería de un antiguo documento, hallado en el municipio de Ecatepec, que al parecer es la traducción de un códice indígena[7] y que se podría fechar tentativamente hacia 1450. Ese texto relata la fundación de una dinastía en la región chontal por parte del jefe azteca Cinco Garzas, quien se declara primo de Moctezuma y se encuentra con el jefe chontal *Fanetlancini (Fane Kantsini);* parte del relato está en primera Persona: ”... Yo me llamo cacique Fanetlancini en castellano Tres Chuparrosas (colibríes) que viene a ser un pajarito muy fino con el pico largo y tengo muchos principales; ahora si que viene el capitán cinco garzas, primo de Moctezuma y que está en Quetzaltepec, y salgo de aquí y voy a verlos con mis dichos principales...”.

12 Resulta un tanto aventurado proponer la existencia histórica de *Fane Kantsini* a partir de esta solitaria referencia, ya que también es posible que los líderes políticos chontales se identificaran con el héroe cultural hasta el punto de asumir su nombre, en la medida en que éste representaba el arquetipo del dirigente. Quizás tanto *Cong Hoy* como *Fane Kantsini* sólo expresen la difusión de las ideas-instituciones de Quetzalcóatl y Huitzilopochtli, hombres-dioses fuentes y símbolos del poder sacro-social, tal como lúcidamente ha sido analizado por Alfredo López Austin en el caso del primero (1989, p. 170); o tal vez todos sean expresión de una misma y más arcaica tradición mesoamericana referida a los héroes culturales. Tal como lo apuntara Wigberto Jiménez Moreno “los héroes deificados lo son a imagen y semejanza de una deidad con la que tienden a confundirse” (1976, p. 32). Quizás estamos hablando de las aventuras de Quetzalcóatl y Huitzilopochtli en Oaxaca, o las de sus émulos locales o las de figuras paralelas. Dejamos el problema a los etnohistoriadores, ya que como antropólogos nos importará ahora verlos actuar en la vida. Tanto en el pasado, conduciendo las luchas contra el colonialismo, como en el presente, dando nombre a las esperanzas de liberación de sus pueblos.

La dinamización de los héroes

13 En contextos sociales coloniales las formas activas del milenarismo y el mesianismo se han constituido frecuentemente como movimientos armados. Tal es el caso de la rebelión de 1660, en la que se expresa la vitalidad de los mitos heroicos centrales de las culturas mixe y chontal que, dinamizados como expectativa mesiánica, hacen posible que la espera indefinida de retorno del héroe salvador se convierta en inminencia de su regreso y concreción de los anhelos de transformación de la realidad colonial.

14 No resulta posible en el espacio de este ensayo profundizar en los hechos históricos de la rebelión. Baste decir que la política de recongregaciones, el repartimiento, los

desmedidos tributos y los diezmos eclesiásticos, fueron los factores principales que alimentaron la rebeldía de los indígenas. Sumados a ellos, las arbitrariedades y abusos cometidos por las autoridades políticas y eclesiásticas que controlaban las alcaldías mayores de Nejapa, Villa Alta, Ixtepeji y Tehuantepec a mediados del siglo XVII fueron los detonantes de la sublevación de mixes, chontales y zapotecas que habitaban esa región (A. Barabas y M. Bartolomé, 1984).[8]

15 En Nejapa la humillacion pública del gobernador indio, primero azotado y despojado de su vara de mando y más tarde muerto por las autoridades coloniales, fue la señal para la rebelión a la que fueron convocados los pueblos mixes, chontales y zapotecas el día de Corpus Christi de 1660. Las órdenes para el levantamiento, pronunciadas como un *tlatole* (discurso de los principales), se dirigían a pueblos de las diferentes jurisdicciones e indicaban que todos los españoles debían ser muertos porque

> ya era tiempo de que saliesen de la sujeción en que vivían, porque Condoique, Su rey, cuando los españoles gobernaron este reino se había retirado y escondido en una laguna donde estaba, y saldría a gobernar su reino, y ellos era preciso que le obedeciesen, y esto no podría ser sino echando de sí y de sus tierras a los españoles, porque habían estado sujetos los indios de los españoles y ahora debían estarlo los españoles de los indios... (González Obregón, 1907; p. 22 y 29).

16 Los sucesos de Corpus culminaron con la quema de la casa y el trapiche del alcalde mayor de Nejapa, aunque los preparativos para una rebelión general continuaron con tal intensidad que los vecinos españoles decidieron abandonar la villa. En 1661 el oidor Juan de Montemayor y Cuenca, encargado de investigar y castigar a los responsables de la rebelión, advirtió que se trataba de un vasto movimiento anticolonial que ocupaba gran parte de la sierra oriental y sudoriental y el Istmo, y que amenazaba con expandirse hacia la ciudad de Antequera. En lo que atañe a los mixes Montemayor expresaba, en una carta al virrey, que eran más de 20 los pueblos que apoyaban la rebelión, y que ésta se sustentaba en "unas supersticiones de los indios"

> los de Nejapa, Tehuantepec y Villa Alta mantenían correspondencia, metiéndoles los que eran sus cabecillas... que había llegado el tiempo de salir de la opresión de los españoles, y cumpliéndose el plazo en que habían de salir de una laguna donde estaban escondidos, el rey de Tehuantepec, el de los zapotecas de Nejapa, llamado Congun y el de los mixes llamado Condoique. Añadiendo que los indios estaban muy alborotados porque habían visto temblar un monte cercano a dicha laguna, señal de que se acercaba la hora de su libertad. Los jefes recorrían los pueblos a fin de sublevarlos, despachaban mandamientos y convocatorias, castigaban a los que no los seguían, propagando que ya no debían estar sujetos a los españoles... (González Obregón, 1907, p. 28-29).

17 Para prevenir disturbios mayores el oidor mandó azotar a cientos de indígenas, otros fueron desterrados a las minas o al fuerte de San Juan de Ulúa y los principales líderes fueron descuartizados y sus partes colocadas en los límites de los pueblos. Después de este brutal escarmiento el movimiento comenzó a extinguirse.

18 Entre los chontales de la sierra la rebelión de 1660 integró 15 pueblos recongregados que sumaban unas 4 800 personas (G. Munch, 1992, p. 156-157). El conflicto estalló debido a la muerte de los gobernadores indios de Tequisistlán y Nejapa a manos de los alcaldes mayores de esta última jurisdicción y de Tehuantepec, lo que motivó la quema de las propiedades del primero y la muerte del segundo. No conocemos la existencia de documentos referidos a esta rebelión en los que se haga mención al difundido culto del héroe *Fane Kantsini,* tal como son nombrados *Congun*[9] y *Condoique (Cong Hoy).* Es posible, sin embargo, que se trate de otro caso de "invisibilidad histórica",[10] y que *Fane Kantsini* no sea

mencionado en razón de la situación marginal de los pueblos chontales serranos, pero que igualmente fuera esperado su retorno en el contexto de la rebelión.

19 Este movimiento sociorreligioso expresa una utopía de liberación de la situación colonial marcadamente retrospectiva, como se advierte en los textos, y sustentada —como resulta frecuente— en el mito de retorno inminente de héroes mesiánicos que gobernarán nuevamente a sus pueblos. Después de estos sucesos la expectativa mesiánica, actualizada durante la rebelión pero no concretada, volvió a replegarse al ámbito de la cultura religiosa cotidiana de las comunidades y la esperanza salvacionista volvió a proyectarse hacia el futuro. No se eclipsó, porque el mito heroico y la expectativa de retorno continúan vivos en la memoria colectiva de estos pueblos.

20 Los ciclos que cuentan las hazañas de *Cong Hoy* y *Fane Kantsini* como héroes míticos, muestran que sus epopeyas terrenas son categorías fundamentales en la cosmovisión de mixes y chontales. En el primer ciclo de hazañas los héroes crearon y defendieron sus territorios contra los expansivos zapotecas antes de desaparecer, pero prometiendo regresar. Hacia 1660 la expectativa de retorno fue dinamizada, como lo exhibe el relato de las señales que anticipan su presencia, y la figura del héroe civilizador se consolidó como héroe mesiánico, aguardado como salvador y guía para expulsar a los españoles. Lo anterior pone una vez más en evidencia que la mitología es un proceso cultural dinámico que se construye en relación con la historia contextual, por lo que no debe extrañarnos que la epopeya de los héroes vaya enriqueciéndose y actualizándose con nuevas hazañas que transcurren en el presente.

21 Un aspecto de central importancia es el papel desempeñado por la figura arquetípica del héroe mesiánico en los procesos de identificación social. Como figura ejemplar es un “otro significativo generalizado”, de gran relevancia en los procesos de identificación individual y colectiva de los indígenas al brindar el modelo para la construcción social de la persona y un emblema identitario contrastivo que oponer a los “otros culturales” Por otra parte, su poder de convocatoria colectiva, en tanto “símbolo fundador” de la cultura, ha impulsado procesos de reunificación de comunidades étnicas fragmentadas por la política colonial. En contextos compartidos de dominación colonial, la dinamización de símbolos, creencias y rituales que buscan propiciar la transformación de la realidad negativa en un mundo a la medida de las esperanzas ha sido un elemento clave para la construcción de alianzas intraétnicas que permitieron la reconfiguración de identidades étnicas abarcativas, revirtiendo —al menos temporalmente— la atomización comunitaria. El caso que nos ocupa demuestra además la capacidad para organizarse por encima de las fronteras étnicas ya que formaron una vasta coalición interétnica integrada por mixes, chontales y zapotecas serranos. Si bien la identidad construida en las alianzas interétnicas era abarcativa y totalizadora, ya que afiliaba a todos los sublevados como “elegidos” de la deidad, también fue coyuntural y tal vez limitada al periodo de la rebelión, pero aunque el retorno de los héroes se postergara y las coaliciones se deshicieran, *Cong Hoy* y *Fane Kantsini* han sido y son uno de los cimientos de la cultura, la tradición y la identidad étnica de mixes y chontales.

Los héroes culturales en la actualidad

22 Entre los pueblos mixes serranos la epopeya de *Cong Hoy* es conocida en todas las comunidades y por la mayoría de las personas, incluidos los jóvenes. Nuevos episodios se van agregando al ciclo de sus hazañas, en diferentes pueblos circulan distintas versiones

acerca de su origen y su destino, y varios de ellos reclaman ser el lugar de su nacimiento. *Cong Hoy* refiere al rey bueno, gran jefe, gran señor, y es el cerro Zempoaltépetl mismo para quien se realizan ofrendas y pedimentos ya que no sólo es morada del héroe sino su símbolo (Laureano Reyes, comunicación personal, 1986). Su presencia en el espacio geográfico mixe está testimoniada por la toponimia, las señales que ha dejado a su paso en las peñas y los distintos rituales que se realizan en las cuevas del cerro Zempoaltépetl, por lo que puede decirse que *Cong Hoy*-Zempoaltépetl dibuja los trazos de la geografía étnica como paisaje sacrificial. Esta gran montaña es considerada como ser supremo, que controla los fenómenos naturales y organiza el orden cósmico. Todo el año, pero especialmente durante su celebración anual en abril, los peregrinos piden y ofrecen ante diferentes altares: el de los alfareros, los cazadores, las mujeres estériles, los animales domésticos, según sus necesidades (Kuroda, 1993). Los chamanes (*xemabies* o "abogados" intermediarios entre los hombres y las deidades) invocan y se comunican con *Cong Hoy* durante los rituales adivinatorios y terapéuticos, por medio de la ingestión de hongos alucinógenos y de los sueños, para pedirle ayuda en la búsqueda de terapias y augurios. Pero la potencialidad adivinatoria del héroe no sólo sirve a los chamanes sino también a la gente común, que interpreta señales (sismos, tormentas, eventos inusuales) como augurios sobre acontecimientos.

23 La persistencia de esta tradición mítica de profundo significado social ha llevado a un grupo de intelectuales mixes, que integraban la organización denominada CODREMI (Comité de Defensa de los Recursos Mixes) y actualmente SER (Servicios del Pueblo Mixe), a actualizarla plásticamente en un mural que adorna las paredes del palacio municipal de Santa María Tlahuitoltepec. Allí se encuentra pintado el nacimiento de *Cong Hoy,* pintura que fue inspirada tanto por el mito como por el descubrimiento de una pieza arqueológica, de la que tomaron la figura como modelo para otorgar una fisonomía precisa al legendario rey. Esta pintura no sólo es símbolo de la moderna gestión etnopolítíca en estos pueblos sino también un símbolo unificador que esperan convertir en bandera del pueblo mixe.[11] Incluso el papel membretado utilizado por el movimiento etnopolítico SER, tiene como logo una imagen de *Cong Hoy.* También existe un "Himno a *Cong Hoy*", que es interpretado en buena parte de ios actos públicos por las famosas bandas de música mixes. Las innovaciones plásticas y semánticas que los actuales *ayuuk* hacen a partir de la refuncionalización de la memoria mítica, muestran una vez más la dinámica de las creaciones simbólicas y la capacidad que éstas tienen de revitalizar la identidad en torno a símbolos claves que constituyen fundamento de la resistencia política y cultural.

24 A su vez, la tradición heroica ejemplarizada por *Fane, Kantsini,* sin llegar a tener actualmente la difusión y peso cultural que alcanza *Cong Hoy* entre los mixes, es uno de los referentes ideológicos e identitarios principales de los pueblos serranos contemporáneos. También en las comunidades de la costa (Huamelula y Astata) se conocen relatos de las hazañas del héroe, a quien se recuerda como ser sobrehumano que recorría enormes distancias en corto tiempo y hacía prodigios en los pueblos costeños. Sin embargo, lo más relevante es que la tradición de *Fane Kantsini* es uno de los pocos referentes comunes que vinculan a los chontales de la sierra y de la costa; pueblos poco relacionados entre sí y lingüísticamente ininteligibles, pero que reconocen en la figura del héroe sus orígenes comunes y una historia compartida.

25 Si bien la creencia está en gran medida desacralizada, su vivencia se actualiza en circunstancias especiales. Así, cuando se encontró una pintura rupestre de un personaje

prehispánico, en una cueva vecina a San Lorenzo Jilotepequillo (municipio de Ecatepec, distrito de Yautepec), fue interpretada como el retrato del héroe. La figura fue incluso reproducida en afiches que promueven eventos del Centro Coordinador Chontal del INI. De esta manera, el símbolo histórico aparece en forma manifiesta dentro del actual discurso sobre la identidad chontal, y también dentro de la retórica identitaria que manejan instrumentalmente las instituciones y algunos maestros bilingües (M. Bartolomé y A. Barabas, 1996).

26 Las promesas salvacionistas inscritas en las creencias milenaristas y mesiánicas han sustentado movimientos de liberación entre muchos de los pueblos sojuzgados del mundo en diferentes momentos históricos y es por ello que pueden ser considerados como expresión del "Principio Esperanza" que ha alimentado las utopías concretas de la humanidad (E. Bloch, 1980). En otras oportunidades hemos destacado (Barabas, 1989) la relatividad de la noción de "fracaso" en relación con estos movimientos, ya que la realización de las utopías milenaristas no se encuentra en su concreción, sino en el mantenimiento de la esperanza de transformación de la realidad social. Si bien entonces es la esperanza de cambio lo que mantiene vigentes estas creencias, la persistencia de la tradición heroico mesiánica, reelaborada y dinamizada a través de los siglos, no alcanza a ser interpretada por completo si consideramos el hecho religioso aislado del contexto en el que se desarrolla.

27 ¿Qué ha impulsado a mixes y chontales históricos y contemporáneos a mantener viva la fe en la existencia de sus héroes salvadores? Sin pretender brindar una explicación unívoca, pensamos que la esperanza del retorno está sostenida por las expectativas de transformación de una realidad que no ha dejado de ser insatisfactoria. Situación crítica que viven desde la época colonial y que puede caracterizarse como de "privatización múltiple",[12] ya que es económica, política, social, religiosa y psicológica. Su vivencia prolongada genera ideologías de precariedad existencial e inferioridad social, que en sus expresiones más anómicas conducen a la orfandad de significados del mundo.

28 Una expresión contemporánea de la privación múltiple, internalizada por la sociedad y reproducida en el sistema simbólico, es la presencia de una "mitología de la pobreza",[13] que exhibe las relaciones interétnicas como relaciones desiguales entre los poseedores de los bienes y los desposeídos, entre los que gozan y los que sufren. La mitología explica simbólicamente las causas de la pobreza, otorgando de esta forma sentidos posibles a los padecimientos (Bartolomé, 1976, p. 545). Así, al igual que en muchos otros pueblos, entre los chontales de la sierra se registra un relato del nacimiento de Cristo en el que la Virgen pedía al Santo Patrono de los chontales que se revolcara en la placenta. Debido a que éste se negó su pueblo fue condenado a trabajar duramente. En cambio el Santo Patrono de "los de afuera", accedió a revolcarse y como recompensa le fue otorgada una vida más fácil (P. Turner, 1972). A su vez, entre los mixes existe un motivo del ciclo de *Cong Hoy*, en el cual el héroe entra en conflicto con su hermana *Santa Dios,* quien lo abandona llevándose el maíz, el frijol y el chile hacia la costa, dejándolo en la mayor pobreza rodeado por sus hijos hambrientos. Aunque después *Cong Hoy* obtiene el perdón de su cruel hermana, logrando que vuelvan a darse las cosechas, queda el precedente de que todos los bienes pueden desaparecer súbitamente.[14] De esta manera, y tal como ocurre en diferentes sociedades nativas contemporáneas, la mitología otorga una explicación a la privación y el sufrimiento actuales, proporcionando un marco simbólico para la comprensión del conflicto interétnico. Frente a ese código mítico, quizás derrotista, que expresa una vivencia de la privación y la dominación simbólicamente legitimadas se

contraponen la mitología y la expectativa mesiánica que alientan la esperanza y la acción, orientadas hacía la renovación de un mundo del que anhelan volver a ser destinatarios.

TEXTOS[15]

ORIGEN DE CONG HOY

Ayuk madsiaky

29 El pueblo es Estansie Neba'apy (Estancia de Morelos Atitlán) que se encuentra al sureste de Migiexp (Zacatepec) y al este de Xaamgexpet (Tlahuitoltepec). La mayor parte de los terrenos de ese lugar son rocosos y tienen mucho declive empezando desde el pueblo hasta llegar al cerro de Taxuhts kopk (que significa los nueve cerros) y el clima que tiene es caliente húmedo, y en él se produce toda clase de frutas. El pueblo de Estansie Neba'apy (Estancia de Morelos Atitlán) es el único lugar donde se encontró nuestro gran Cong. En esa población vivían dos ancianitos que eran esposos, pero ningún hijo tuvieron, solamente vivían los dos, y también se dedicaban a los trabajos de campo.

30 Sucedió en una ocasión que el señor se salió de la casa para dirigirse al río que pasaba a la orilla de esa población. Pues él llegó al río para bañarse, y de repente se dio cuenta que estaba reflejando dentro del agua y pensaba que era el reflejo de la luna en el agua que se veía adentro del río estancado y se fijó lo más claro que podía. No era el reflejo de la luna, sino que era un huevo que estaba flotando sobre el agua. Esperó él para que la onda del agua pudiera sacarlo a la orilla. Después que salió, lo tomó y se lo llevó a su casa. Cuando llegó le avisó a su esposa, pues ella ni se imaginaba lo que él había encontrado adentro del agua. El mismo tenía que buscar la manera dónde poner el huevo para que naciera. Finalmente lo pusieron dentro del nido de una gallina para que lo calentara.

31 Lo dejaron un tiempo, atentos a su nacimiento que vendría después. En poco tiempo empezaron a nacer los pollitos; pero más que esperaban y nada nacía del huevo que había encontrado en el río. A propósito ellos comenzaron a romper la cáscara del huevo para ver que traía adentro, sin pensar vieron un rostro de hombre; en ese momento lo dejaron otra vez para que creciera otro poco.

32 La familia tuvo un gusto muy grande al conquistar al hijo que tanto querían. El niño empezó a desarrollarse y crecer con una alimentación algo mejor porque era solo y además creció muy rápido. Durante su juventud él siempre se salía de la casa para ir a jugar con sus compa-ñeritos y al regreso a la casa siempre entregaba dinero a su papá adoptivo. Cuando entregaba el dinero y el papá preguntaba de dónde sacaba lo que encontraba, él contestaba que lo sacaba del juego.

33 Cuando creció grande empezó a decir a su padre que tenía un plan de trabajo que iba a realizar en poco tiempo: el trabajo era exclusivo para él. Habría de medir los cerros cercanos y ver cuáles de esos cerros pudiera alcanzar el máximo de la altura de los tres. Después de sacar las medidas le pertenecería a él solo y a nadie más.

34 Salió al siguiente día para realizar sus actividades personales que se había propuesto desde ese momento, y cuando se fue, nunca más volvió a su casa. Empezó a comunicar con sus paisanos cercanos adonde había puesto sus pies o a las demás comunidades; porque según la historia cuenta, él mismo había puesto su gente para poder atacar a los enemigos que querían entrar en esa tierra de Cong Hoy que era Iipxukp.

35 Cong estuvo luchando muchas veces con los demás grupos tanto con zapotecas como con españoles, pero Cong jamás quedó vencido, él siempre le ganaba a los enemigos por la fuerza que tenía. Después de todo, cuando los zapotecos ya no podían, buscaron alguna forma de vencerlo a Cong. Estos grupos zapotecos pusieron lumbre alrededor del cerro Iipxukp para pensar que así pudieran rendir a Cong.

36 Cong se daba cuenta de todo y cuando estaban actuando los enemigos, Cong además era invencido, al poco tiempo sintió que la lumbre venía muy cerca de Iipxukp pero a Cong se le hacía fácil encontrar su salvación de inmediato. Terminada ya de quemar ellos los zapotecos le apodaron a Cong, Kondoy que para ellos era un nombre de desprecio (Rey Quemado). Este nombre nomás le pusieron, pero Cong no fue quemado, solamente se escondió.

37 Pues ni aún así pudieron, siempre salió ganando Cong Hoy. La finalidad de los zapotecos era apoderarse de toda la tierra que existía en la sierra mixe. Pero después de todo Cong Hoy ya le había ganado a los demás grupos que querían dominar. La gente de Cong Hoy lo admiraba mucho por haber hecho varias luchas sin haber sido derrotado; pensaron entonces darle un premio por haber triunfado en la guerra. El premio fue por la cantidad de cincuenta y dos kilos de oro. Cuando recibió su premio dijo: "Hijos, cuando encuentren o descubran mi premio quiere decir que voy a revivir otra vez para luchar de nuevo".

38 Cong Hoy siempre tenía algunas dificultades cuando estaban en guerra; a veces se les enfrentaba la escasez de alimentos, dineros y de otras cosas más. Pues él mismo tenía que buscar adonde conseguir. Salió una ocasión para dirigirse hacia Oaxaca para conseguir algo de dinero. Al llegar a Oaxaca, él se convirtió en un pájaro muy bonito, en el lugar donde se encontraba que era una tienda. Pues a la gente le gustó mucho recibir un buen pájaro, y los que vendían allí lo dejaron adentro. Ya en la tarde se fueron los vendedores, y ese pájaro se quedó encerrado adentro de la tienda. Por la mañana cuando regresaron los que vendían, se dieron cuenta que ya no había nada de artículos en la tienda.

39 En otra ocasión, se fue otra vez para traer dinero a la misma Oaxaca, de nuevo se convirtió en gato y empezó a corretear a los ratones adentro de una tienda; pues las gentes se quedaron muy a gusto porque ya no había ratones. Por estar trabajando el gato, lo tenían que dejar adentro de la tienda, pero cuando regresaron al día siguiente ya no había nada de dinero.

40 El Gobernador de Oaxaca supo de los problemas que existían. Este Cong Hoy tenía sus buenas "movidas" (estrategias) para obtener algo de lo que necesitaban los mixes. Después de que habían sucedido varias cosas, mandaron muchos soldados para matarlo a Cong Hoy, porque supieron que él había ido a robar. Cuando llegaron casi cerca de Tlahui, en un lugar que se llamo Kah Neapy, (Agua de los Leones) en ese lugar fueron atacados los soldados, por muchos leones, que viven por el cerro de Iipxukp, por orden de Cong Hoy.

41 Cuando los soldados se habían muerto todos y el gobierno se dio cuenta que se murieron muchos soldados, mandó muchos más para matar a Cong Hoy. Faltaba muy poco para que llegaran a la comunidad pues Cong Hoy sentía que sí venían muchos soldados, empezó luego a decirle a las personas que tienen nahual de rayos para que ellos fueran a atacar por medio de sus rayos que ellos tenían. Estos trabajos fueron cumplidos. Y por allí, en el lugar que se llama Atpehts (Cabeza Echada), le cayó una gran lluvia y rayos, truenos y relámpagos; los soldados allí tuvieron que quedarse.

42 Cong Hoy un día quiso sacar unos documentos importantes que aseguraran que él había luchado muchas veces, y que el gobierno le diera facilidad por haber ganado a todos sus

enemigos, y por lo mismo de que estaba un poco viejito. Se sentía cansado porque había combatido a todos los contrarios. El pensó cortar un bastón para irse a Oaxaca. Salió llevando su bastón para dirigirse hacia Oaxaca. Cuando pasaba por Mitla allí descansó donde se encuentra actualmente lo que se llama el árbol de Tule. Se puso bajo ese árbol y allí clavó su bastón al estar descansando, porque pensaba que se iba a ver feo llevarlo hasta Oaxaca.

43 Cuando llegó a la ciudad de Oaxaca se fue con el Gobernador para que le den sus papeles por haber triunfado en muchos combates. Llegando al palacio le saludó al Gobernador, diciendo que él quería sus papeles, el Gobernador le contestó que no se preocupara mucho porque la secretaria se encargaba de hacer los papeles que él quería; Cong Hoy esperó un rato que le hicieran sus papeles.

44 Y cuando estaban a punto de sellarlos se bajaron muchos ángeles diciendo que no era gente, que era un brujo, y de allí lo corrieron, le pegaron en la cabeza y cayó su sombrero, porque antes había entrado con sombrero en el palacio de gobierno. Después que cayó su sombrero aparecieron culebras de nueve cabezas; también le dieron unas patadas. De inmediato se convirtió en un toro y así salió caminando del palacio.

45 Llegando de nuevo al Tule, donde había descansado anteriormente cuando salió de su tierra, llegando allí encontró a varios arrieros que arreaban muchas bestias y esos arrieros preguntaron a Cong Hoy que dónde fue, pues Cong contestó que había ido a buscar algún trabajo a Oaxaca, pero resulta que no lo encontró. Y le dijeron ellos para que trabajara como mozo y Cong contestó que sí, y además dijo: “Este árbol me representará a mí, pero en caso de que se secara de algunas ramas, quiere decir que estoy enfermo, y cuando el árbol se secara totalmente quiere decir que ya estoy muerto”.

46 Se piensa que el árbol del Tule está reconocido históricamente y bien relacionado con el cerro de Iipxukp. En verdad que el árbol está bien conservado y muy frondoso; tal vez todo es cierto, porque muchas veces aparecen figuras sobre ese árbol.

47 Al principio cuando estaba Cong con los dueños de las bestias, las recuas no querían caminar por más que le pagaban, pero cuando empezó a trabajar Cong Hoy las bestias siguieron caminando y así las llevó muy adelante. Y los dueños se quedaron muy atrás, y más adelante Cong se convirtió en un guajolote grande. Y cuando danzaba el guajolote los animales corrían más; y después empezó a volar de una vez para pasar adelante de las bestias y donde se había caído abrió un hueco grande y allí metió a los animales que traía. Y allí sobre esa piedra dejó escrito diciendo: “Cuando quieras tus animales vienes a pedirlos a Iipxukp, porque allí te podré esperar”. Por esto se cree y por eso se hacen los sacrificios y las peticiones de algunas cosas, y se tiene que respetar a la naturaleza.

Historia del rey Fane Kantsini

48 Sobre el cerro Grillo, como a 18 kilómetros del río de San Miguel, al sur de la comunidad de San Lorenzo Jilotepequillo, se levantaba una casita en donde vivía una pareja de ancianos reconocidos como nahuales, es decir que podían trasladarse a gran distancia en poco tiempo y comer seres humanos. Ellos se dedicaban a las labores del campo y a la pesca de langostinos y otros animales.

49 Cierto día la anciana al levantarse de madrugada como de costumbre, descubrió que en el río se encontraba una luz que brillaba intensamente. De inmediato se lo comentó a su esposo y los dos decidieron investigar ese fenómeno. Una vez en el río empezaron a

pescar langostinos, desplazándose lentamente hacia donde la anciana había visto la luz. Descubrieron allí una hondura profunda, un remanso del río que forma como una laguna llamada jinanúmnica, es decir laguna encantada. A la orilla se podía distinguir un huevo grande, mucho más grande que el de guajolote, por lo que les llamó la atención y para descubrir de que animal se trataba, la anciana tomó el huevo con mucho cuidado y se lo llevaron a su casa. Allí lo acomodaron en un "pumpo" de calabazo cubriéndolo cuidadosamente. Después de tres días, la anciana destapó el "pumpo" grande fue su sorpresa al ver que había nacido un niño muy vivaz, y desde ese día fue acogido y criado por los ancianos con el nombre de Fane Kantsini, es decir Tres Colibrí.

50 El niño fue creciendo rápidamente, y así en poco tiempo el pequeño ya salía a cazar pájaros; reptiles y otros animales con el arco y las flechas que él mismo enseñó a hacer a su padre. A medida que iba creciendo también iba extendiendo su territorio para la caza. Este hecho preocupó a los ancianos, porque sabían que en el Cerro Jilote (cerca de lo que hoy está la comunidad de San Lorenzo) vivía un rey muy malo y que otro rey malo vivía en la costa, estos dos reyes comían carne humana. Ante el temor de que el niño fuera devorado por esos reyes, decidieron comérselo ellos mismos, pero como el niño tenía el don de leer el pensamiento aunque estuviera lejos, supo lo que tramaban sus padres por lo que formuló un plan. Así cuando el niño llegó a su casa encontró sola a su madre y le pidió que lo arrullara y lo acomodara en su hamaca porque quería dormir. La anciana afanosa hizo lo que se le pedía, y una vez acomodado el niño se dispuso a poner el agua para cocinarlo, pero se encontró con una novedad de que no había bastante, por lo que fue al pozo a traerla. Fane Kantsini aprovechó ese tiempo para tomar la mano del metate y acomodarla en su lugar, y él se fue de cacería nuevamente. Al volver la anciana puso agua a hervir y se dirigió a donde creía que estaba el niño y sin pensarlo mordió el bulto con la mano del metate dentro, pero al hacerlo sólo consiguió fuertes dolores de dientes y a partir de entonces la gente padece de esos dolores.

51 Cuando el anciano llegó, su esposa lo puso al tanto de lo ocurrido y ambos reclamaron al niño su proceder, quien contestó que ellos tuvieron la culpa y que no volvieran a intentarlo, porque de todas formas no lograrían nada. Resignados los ancianos lo pusieron al tanto de los peligros que corría por la existencia de los dos reyes malos y le dijeron que no se acercara al Cerro Jilote. Lejos de obedecer a sus padres, el niño desde muy temprano fue a visitar al rey que vivía en el Cerro Jilote, quien lo invitó a pasar: Una vez dentro, el niño dijo: no me gusta la puerta de tu casa—, y el rey le contestó: —si no te gusta componla—. —Cierra tus ojos y verás—, dijo nuevamente el niño. El rey obedeció y al abrir los ojos la puerta ya estaba en otro lugar. Esto no le gustó al rey, quien ordenó encarcelarlo para ser cocinado al amanecer. Cuando los sirvientes del rey preparaban el agua para cocinarlo, Fane Kanstini con su flecha cavó un túnel que salió por el cerro Pitallo de la jurisdicción de Santa María Lachixonace (Río Hondo) y por ahí escapó.

52 Los ancianos al enterarse de lo sucedido se preocuparon, pero el niño les hizo ver que no tenían motivos para estarlo. Así al día siguiente por la noche fue nuevamente a la casa del rey y esta vez lo mató con sus flechas y se llevó el hígado para comerlo en un desayuno con sus padres. Había matado al primer rey que no le permitía la extensión de sus dominios. Sus padres, más preocupados todavía, le sugirieron que no fuera a ver al rey que estaba en la costa de Huatulco pero, como siempre, Fane Kantsini no le dio importancia a estas advertencias y al día siguiente ya estaba frente al rey de la costa, quien amablemente lo invitó a sentarse en un banco. Pero el niño ya sabía que se trataba de una trampa, de un banco en el que la gente quedaba pegada, por lo que sólo simuló

sentarse y durante la conversación, con sus uñas iba quitando el material que hacía que se quedaran pegadas las personas. Cuando la plática llegó a su fin el niño tranquilamente devolvió el banco. Esto no le pareció al rey y también lo mandó encarcelar, pero Fane Kantsini salió corriendo tan veloz que nadie pudo alcanzarlo. Por la noche el niño volvió a la casa del rey para matarlo y lo hizo con sus flechas, llevando nuevamente a su casa otro hígado para comerlo.

53 Una vez eliminados los reyes malos, Fane Kantsini se fue a vivir al Cerro Jilote como único rey. Desde allí luchó para mejorar las condiciones de vida de su gente; les enseñó a cultivar nopales y criar la cochinilla y el gusano de seda. Fue en esa época que San Lorenzo al igual que otras comunidades chontales tuvieron su apogeo económico, pero también en ese tiempo había problemas fuertes con comunidades zapotecas principalmente con Tlacolulita, por lo que Fane Kantsini decidió acabar con esa comunidad. Para ello se convertía en águila y se iba a robar niños en la comunidad enemiga. Este suceso preocupó a los de Tlacolulita y se dispusieron a investigar lo que sucedía, pero sin ningún resultado. Hasta que cierto día una persona de San Lorenzo traicionando a su rey por tres monedas, informó que en el Cerro Jilote había un rey que se convertía en águila y era quien se robaba los niños. Sin imaginar lo que le esperaba al traidor regresó a su pueblo, pero fue interceptado por el rey en el lugar llamado "Las Calaveras". Allí lo mató, acomodó su cuerpo en el camino, puso las tres monedas en su corazón y luego con su dedo cavó un hoyo en donde dejó caer la sangre del traidor. Hasta ahora se puede ver ese hoyo.

54 Mientras esto sucedía, los de Tlacolulita ya se habían organizado y se aprovisionaron de armas de fuego dispuestos a acabar con el rey chontal, pero como éste tenía poderes sobrenaturales hacía que aquellos no pudieron avanzar hacia donde estaba él. Pero aunque estaba venciendo a los enemigos de su pueblo, Fane Kantisini prefirió marcharse prometiendo volver algún día. Desde entonces, los pueblos chontales y principalmente San Lorenzo Jilotepequillo no se sienten solos porque saben que el rey volverá.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

BARABAS Alicia, *Utopías Indias. Movimientos sociorreligiosos en México,* México, Grijalbo, 1989 (Coleción Enlace).

—, "De caudillos a Héroes: historia y mitificación", *Scripta Etnológica,* v. 18, Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana-COCINET, 1996.

BARABAS, Alicia y BARTOLOMÉ, Miguel, *El Rey Cong Hoy. Tradición Mesiánica y Privación Social entre los Mixes de Oaxaca,* Oaxaca, INAH, Centro Regional de Oaxaca, 1984 (Colección Investigaciones Sociales, 1).

BARTOLOMÉ, Miguel, "La mitología del contacto entre los mataco: una respuesta simbólica al conflicto interétnico", *América Indígena,* V. XXXVI, núm. 3, México, Instituto Indigenista Internacional, 1976.

BARTOLOMÉ, Miguel Y BARABAS, Alicia, *La pluralidad en peligro: proceso de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca,* México, INAH-INI, 1996 (Colección Regiones de México, Serie Antropología).

BEULINK, Anne N., *Quítame un retrato: una etnografía de la región mixe, Oaxaca,* INI, México, 1979.

BLOCH, Ernst, *El principio Esperanza,* 3 v.; Madrid, Aguilar, 1980.

GARIBAY, Ángel María, *Teogonia e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI,* México, Editorial Porrúa, 1979.

GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis, *Sublevaciones de indios en el siglo XVII,* México, Imprenta del Museo Nacional, 1907.

HUERTA, María Teresa y Patricia PALACIOS, *Rebeliones indígenas de la época colonial,* México, SEP-INAH, 1976.

JANSEN, Ad, *Mito y Culto entre pueblos primitivos,* México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

JIMÉNEZ MORENO Wigberto, "De Tezcatlipoca a Hutzilopochtli", *Actes du XLII Congrès International des Amèricanistes,* V. VI, París, Francia, 1976.

KURODA, Etsuko, *Bajó el Zempoaltepetl. La sociedad mixe de las tierras altas y sus rituales,* Oaxaca, México, CIESAS-IOC, 1993.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Hombre Dios: religión y política en el mundo náhuatl,* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989.

MANSO DE CONTRERAS, Cristóbal, *La rebelión de Tehuantepec,* introducción a la Relación de Víctor de la Cruz, Oaxaca, México, Ayuntamiento de Juchitán, 1982.

MARTÍNEZ GRACIDA, Manuel, *Historia antigua de la chontalpa oaxaqueña,* manuscrito perteneciente a la Casa de la Cultura de Oaxaca, Oaxaca, México, Oaxaca, 1910.

METRÁUX, Alfred, "Les Hommes-Dieux chez les Chiriguano et dans l'Amerique du Sud", *Revista del Instituto de Etnología,* t. n, no. 1, Tucumán, Argentina, Universidad Nacional de Tucumán, 1931.

MILLER, Walter, *Cuentos Mixes,* México, Instituto Nacional Indigenista, 1956.

MUNCH, Guido, "Documento sobre congregaciones en la provincia de Nejapa", versión paleográfica del *Libro de Cordilleras,* Congregaciones, 1600, Oaxaca, en *El fuego de la Inobediencia,* H. Díaz Polanco, coordinador, México, CIESAS, 1992.

RATZEL, Friedich, *Apuntes mexicanos. Impresiones de viaje de los años 1874 y 1875,* Breslau, 1878.

SCHADEN, Egon, *A mitologia Heróica de Tribos Indígenas do Brasil,* Rio de Janeiro, Brasil, Ministerio de Educaçao e Cultura, 1959.

TALMON, Yonina, "Milenarismo", *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales,* v. 7, p. 104-113, Madrid, España, 1975.

TORRES DEL CASTILLO, Juan, "Relación de lo sucedido en las Provincias de Nejapa, Ixtepeji y la Villa Alta...", en Genaro García (editor), *Documentos Inéditos o muy raros para la historia de México,* México, Porrúa, 1982 (Biblioteca Porrúa 58), p. 273-305.

TURNER, Paul, *Los Chontales de los Altos,* México, Secretaría de Educación Pública, 1972 (SepSetentas 119).

VÁZQUEZ GUTIÉRREZ, Florentino, “Cong Hoy. La Memoria Mixe”, folleto publicado por la Unidad de Oaxaca de la Dirección de Culturas Populares, Oaxaca, México, 1982.

NOTAS

2. Se trata de un grupo netamente mesoamericano, hablantes de una de las lenguas del grupo mixe-zoque las que son inteligibles entre sí. Cabe recordar que las más recientes investigaciones proponen que los olmecas serían hablantes del protozoque, conclusión a la que se llegó a partir del desciframento de la escritura de una estela en La Mojarra (J. Justenson y T. Kaufman, 1993).
3. La primera referencia conocida aparece en la obra de Francisco de Burgoa de 1674, quien relata que en 1650 ta tradición estaba ampliamente difundida en la doctrina de Totontepec que era la más importante de la sierra mixe. Ya a mediados del siglo XIX, el explorador Charles Brasseur brinda testimonio de la amplia difusión de los relatos que narran las hazañas del héroe y su promesa de retorno. Hacia fines del mismo siglo (1878) Ratzel documentó la presencia de la tradición. Durante este siglo prácticamente todos los investigadores que han trabajado en el área proporcionan distintas variantes del relato que siguen destacando su vigencia.
4. Quetzalcóatl es víctima de la envidia de sus hermanos quienes “... lo enviaron con engaños a una gran peña llamada Tlachinoltepec que quiere decir 'peña donde se hace arder' y lo dejaron allí y se bajaron y miraron el fuego alrededor de la peña. Pero Quetzalcóatl se metió en un agujero que había en la roca y sus hermanos se fueron pensando haberlo quemado...” (Garibay, 1979, p. 112).
5. El hoka es un grupo lingüístico alóctono, al que se lo considera proveniente de la región al norte de California y que habría llegado a Oaxaca alrededor del siglo VIII. El término chontal significa extranjero en náhuatl y al parecer lo eran respecto a su territorio actual. Están asentados en la Sierra Sur (Distrito de Yautepec) y en la costa cercana a Huatulco. Los de la región alta y los de la baja no se pueden comunicar entre sí en su idioma debido a la gran dialectalización de la lengua (M. Bartolomé y A. Barabas, 1996).
6. La narradora fue Teresita Carballido de San Lorenzo Jilotepequillo y el texto fue traducido por la maestra Amanda Mendoza Flores, vecina de Chontecomatlán, ambas localidades de la región alta. Publicamos la versión bilingüe con el título de *Narrativa chontal* (1993), en la Serie Narrativas Étnicas (número 3) que editamos en el Centro INAH Oaxaca como apoyo a la lectoescritura en idiomas nativos.
7. Este documento, escrito en castellano pero cuya estructura hace pensar en la traducción de una lengua indígena, fue encontrado por un maestro rural en 1930 en una casa de la localidad de Zapotitlán. El maestro lo copió y entregó una versión al archivo de Santiago Tecolotepec, donde lo encontró el historiador regional Rosendo Pérez García, quien lo publicó en su libro *IM Sierra Juárez* (1956).
8. Ya en 1550 una alianza de mixes y chontales había atacado la villa de Nejapa, en un intento de expulsar a los españoles y evadir el tributo. Los esfuerzos militares y eclesiásticos para su pacificación no tuvieron prontos resultados ya que volvieron a sublevarse en 1660, durante la rebelión de Tehuantepec, que ha sido objeto de numerosos estudios y publicaciones. La información central proviene de Torres del Castillo y Manso de Conteras, reproducidas por González Obregón (1907), Huerta y Palacios (1976) y Víctor de la Cruz (1982), entre otros. Entre los zapotecas del Istmo el movimiento tuvo gran trascendencia y estuvo orientado hacia la restauración de los poderes políticos indios, llegando a nombrar un gobernador propio, elegido en un cabildo autónomo, antes de ser cruelmente reprimidos. La sublevación de los pueblos serranos, mixes, chontales y zapotecas acaecida en un contexto colonial similar y estrechamente

vinculada con la de Tehuantepec, tuvo sin embargo características propias que permiten conceptualizarla como un movimiento sociorreligioso (Barabas y Bartolomé, 1984; Barabas, 1989).
9. No nos ha sido posible encontrar recuerdos de este *Congun* entre los zapotecas actuales, sin embargo los nativos de Santa María el Tule, pueblo de tradición zapoteca en el cual ya se ha perdido la lengua, recuerdan que el famoso sabino que da nombre a la población fue sembrado por Condoy antes de partir a la sierra, señalando que él sólo moriría cuando el milenario árbol muriese.
10. Un caso similar se registra en el movimiento de Manuel Lozada en 1869, durante el cual los indios huicholes que integraban su ejército lo identificaron con el héroe cultural, Káuyú-maarí, mitificándolo y mesianizándolo. Los héroes culturales de ceras (Tahás) y tepehuanes (Ixacitíungu), que también participaron en el movimiento, son muy semejantes al huichol, pero nunca son mencionados en las crónicas, aunque eran igualmente esperados por sus pueblos como salvadores (A. Barabas, 1996).
11. De acuerdo con la explicación de E. Vázquez (1982, p. 11-12), el mural representa a Cong Hoy con figura de guerrero ataviado a la usanza prehispánica, surgiendo de un huevo que emerge de la tierra. Se encuentra rodeado por el Zempoaltepetl, sitio sagrado central del territorio étnico al que Cong Hoy defendió, y la serpiente a sus pies es su nahual. Hacia abajo, un arco con cinco lanzas representa los cinco siglos de resistencia mixe frente a los invasores. Arriba y por detrás, el sol naciente simboliza el fuego que ilumina la vida de los hombres. Las inscripciones sobrepuestas se interpretan como letras que significan "invencible"; atributo principal del héroe, que ilustra la autoconcepción de este pueblo en la historia.
12. Yonina Talmon (1975) ha definido *privación múltiple* como el efecto combinado de la pobreza, la baja condición social y la ausencia de poder, que generan situaciones de inseguridad las cuales pueden ser superadas con los medios con que la sociedad cuenta.
13. Mitemas y relatos míticos enteros que justifican la pobreza de los indios y la riqueza de los blancos, aparecen con frecuencia en las tradiciones meso y sudamericanas. Así lo hemos registrado entre pueblos tan distantes como los chochos o *ngigua* de Oaxaca o los mataco o *wichi* del Chaco argentino. Por otra parte el mismo tema aparece entre los maquiritare, los kaapor, los toba, los kadiweu, los campa, los piaroa, etcétera (M. Bartolomé, 1976).
14. Este relato fue recogido, en forma fragmentaria, en la localidad de Tamazulapan por nuestra colaboradora, la lingüista mixe, Margarita Cortés, en abril de 1997.
15. En ambos textos se ha respetado la sintaxis original con la que fueron transcritos por sus respectivos recopiladores: Fortino Vázquez Gutiérrez y Teresita Carballido.

NOTAS FINALES

1. Centro Oaxaca del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca, México.

Construcción del mito de hidalgo

Carlos Herrejón Peredo

1 Note portant sur l'auteur[1]

2 El culto a los héroes rebasa el campo de la historia y cae dentro de los mitos. Así ocurre con Miguel Hidalgo y Costilla. Entiendo por mito el relato fundador transmitido de generación en generación, relato cuyos personajes son seres extraordinarios, sobrehumanos o casi sobrehumanos con acciones portentosas a las cuales se trasladan hechos históricos o ficticios. Como relato fundador el mito se ubica en el tiempo primordial de tal o cual sociedad que lo considera como su"historia" viva, en cuanto que el mito es recordado y celebrado culturalmente, dentro de un rito. Los elementos históricos del mito están supeditados a su objetivo que es configurar la identidad original de un pueblo, sus ideales, sus frustraciones, esperanzas y desengaños. Funciona como un credo al que se atiene un pueblo para afianzarse en unas raíces.[2]

3 La figura histórica de Hidalgo consagrado como Padre de la Patria ha sido objeto de una reconstrucción que lo acerca al mito.[3] La conveniencia y la necesidad de una identidad nacional y de una epopeya primordial han asumido elementos históricos de la vida de Hidalgo y del proceso de la independencia, pero al mismo tiempo los han transformado, recortando y añadiendo con imaginación y voluntad que rebasa o contradice testimonios fidedignos. Una de las fuentes principales para analizar el culto y el mito de Hidalgo es el discurso retórico, esto es, los sermones y discursos en torno a la celebración de la Independencia, particularmente algunos de los primeros, de los que ocurrrieron desde el Grito hasta la guerra de Reforma. Me aboco a ellos, dejando a un lado otros géneros, también importantes para el conocimiento del culto a Hidalgo, tales como las obras de Carlos María de Bustamante, los textos escolares de la primera mitad de siglo y las crónicas de las Juntas Patrióticas que promovieron celebraciones septembrinas. Varios de los testimonios respectivos han merecido ya tratamiento por parte de especialistas.[4]

4 El aprovechamiento de piezas retóricas para hilvanar las diversas percepciones que se han tenido de Hidalgo a lo largo de la historia ha tenido ya varios agentes. Juan Hernández Luna publicó *Imágenes Históricas de Hidalgo* donde examina testimonios del pensamiento antihidalguista y del hidalguista, desde clérigos realistas hasta pensadores

marxistas y humanistas del siglo XX. Al efecto echa mano de una docena de piezas retóricas y de otros géneros, como las extensas diatribas de Beristáin y Casaús, de obras de Agustín Rivera y de Mariano Cuevas, etcétera.[5] Años después Edmundo O'Gorman expuso en elocuente discurso el tema de Hidalgo en la historia.[6] Hace alusión igualmente a una docena de discursos septembrinos, entreverando sus referencias con las fuentes que mayormente utiliza: juicios de historiadores y decretos del congreso. Enrique Plasencia meritoriamente ha llamado la atención sobre un gran conjunto de discursos septembrinos, dedicando un breve capítulo a"ofrecer una visión general de la figura de Hidalgo a lo largo del periodo estudiado".[7] En el resto de la obra Plasencia aprovecha los discursos conmemorativos cómo fuente para confirmar o completar lo propuesto por historiadores sobre los grandes trazos de la historia política del México independiente en sus primeros 40 años. En fin, Ernesto de la Torre ha llevado a cabo la útil labor de recopilar, reeditándolos, treinta discursos septembrinos del siglo pasado.[8]

5 Frente a las aportaciones de Hernández Luna y de O'Gorman, mi trabajo se centra principalmente en sermones y discursos. Pienso que el género de estas piezas retóricas tiene una clave de interpretación frecuentemente diversa a la que conviene a otros géneros, como el directamente historiográfico. En conjunto el discurso retórico sobre la independencia forma una tradición en cuanto a forma y fondo. Sin duda hay que confrontarlo, en un afán de historia total, con otros géneros que toquen tema semejante, pero también conviene reconstruir la secuencia de cada género, sobre todo en este caso, donde el aspecto formal que hemos elegido, el de mito, aparece más claro al cabalgar abiertamente junto con los recursos de la retórica. Por eso llego a dos que tres conclusiones distintas, a pesar de que los textos de Hernández y de O'Gorman sean inspiradores, y especialmente el de O'Gorman sugiera idéntico propósito en una de sus primeras afirmaciones, donde dice:"Monstruo luciferino y ángel de salvación, he aquí la extraña dualidad con que penetró Hidalgo en el reino del mito".[9] En cuanto a la contribución de Plasencia, ésta se refiere a un periodo que inicia 15 años después de lo que consideramos por nuestra parte, sigue camino distinto al análisis del mito, centrándose en complementar la historia política, y cuando toca específicamente la figura de Hidalgo es muy breve.

6 El culto a Hidalgo nace en un terreno ya abonado para la glorificación de personajes históricos. Me refiero a la apoteosis que significaban los discursos retóricos de aclamación de reyes o de sus honras fúnebres. La figura del rey a través de los sermones respectivos es una figura mítica. Su conformación parte de elementos históricos que son trascendidos y sacralizados en el afán de mostrar que tal o cual rey es en efecto el valor supremo de la monarquía, el eslabón de la tradición que vincula con los orígenes de esa sociedad organizada en torno a tal monarquía, la garantía que legitima todo otro poder dentro de ella.[10] Los datos históricos deben ajustarse, recortarse, ampliarse o inventarse de acuerdo a estos propósitos y no precisamente conforme a las exigencias de la historiografía científica.

7 El sinfín de cualidades y méritos de que supuestamente estaban dotados los reyes, reaparece en la exaltación de los héroes de la patria independiente, empezando por Hidalgo. En el México de 1808 la jura de Fernando VII fomentó como nunca antes el culto a la personalidad histórico-política. Los sermones respectivos son una de las pruebas fehacientes. Mas en este caso hubo un elemento de primer orden que en las juras anteriores no había tenido el mismo peso. La glorificación de Fernando VII comportaba la condenación más vehemente de los enemigos del rey y de la monarquía, Napoleón y los

franceses. De tal manera el culto y el mito implicaron entonces la execración y el anatema. De modo semejante el culto a los próceres de la Independencia no se llevará a cabo sin la reprobación constante de sus antagonistas. Todavía más, la apoteosis de nuestros insurgentes aparecerá desde un principio con el carácter de reivindicación frente a los ataques acerbos que contra ellos se lanzaron desde el púlpito realista. De tal manera, en ambos bandos, a la figura mítica del rey o del héroe corresponderá el mito del antihéroe, ajustando, recortando y ampliando su realidad histórica. Naturalmente entre tales acomodos hay un sinnúmero de datos enteramente conformes con esa realidad. Comencemos por los ataques lanzados contra Hidalgo, puesto que tales ataques se dieron antes de su glorificación.

8 Al estallar la revolución de Independencia estaba en prensa un sermón del dominico Luis Carrasco, quien se apresuró a incluir en la dedicatoria una condenación del movimiento diciendo que Hidalgo y demás caudillos"como discípulos de los Vaninis y Voltayres, procuran despedazar con pretexto de la justicia y la religión la túnica inconsútil de Jesucristo".[11] El supuesto influjo de Voltaire, y del enciclopedismo en general, sobre Hidalgo aparecerá también en el fiscal de la Inquisición y en otros predicadores. Sin embargo es elocuente que en el proceso de ese tribunal, iniciado desde 1800, nunca se había consignado la acusación de que Hidalgo leyese tales autores, a pesar de los esfuerzos de los delatores por hallar elementos de condena. Es muy significativo que otro predicador singularmente empeñado en condenar la insurgencia, el franciscano Bringas, asegurara que en vísperas del estallido estuvo en Dolores e inquiriendo sobre lecturas de Hidalgo no encontró que leyera a Voltaire o a otros del enciclopedismo, sino textos teológicos católicos, algunos de ellos con ligera nota de prohibición.[12] La acusación de enciclopedismo es posterior al Grito de Dolores. Lo más probable es que Hidalgo fundamentó principalmente la licitud del levantamiento sobre doctrinas tradicionales de la escolástica, en especial de Francisco Suárez. Sin embargo, también hay elementos para agregar a esos fundamentos, la Declaración de los Derechos del Hombre de la Revolución Francesa, texto difundido en Nueva España particularmente en el círculo de clérigos ilustrados en que se movía Hidalgo.[13] Me he detenido en este punto porque paradójicamente la acusación de enciclopedismo, lanzada con el fin de satanizar a Hidalgo, años después sería recogida con gusto por los constructores del mito de Hidalgo cuando el leer a Voltaire y compañía sería considerado signo de mayor ilustración. El héroe debe ser un iluminado con las mejores luces.

9 Otra de las críticas primordiales a la insurgencia fue la que enderezó el predicador poblano José de Lezama desde principios de 1811, diciendo que Hidalgo, Allende, Abasolo y Aldama eran"cuatro botarates", "cuatro calaveras infelices, sin principios, sin disciplina, sin táctica, sin política, sin sentimientos de humanidad ni de religión".[14] Varios de estos señalamientos serían repetidos hasta la saciedad por el gobierno virreinal y por los mismos historiadores mexicanos que pretendieron escribir una historia crítica de la guerra de Independencia, particularmente Mora, Zavala y Alamán. Por ejemplo, el punto relativo a la falta de principios y de táctica. Zavala dice que Hidalgo"no hizo otra cosa que poner una bandera con la imagen de Guadalupe y correr de ciudad en ciudad con sus gentes".[15] Uno de los primeros lectores de Zavala se apresuró a contestarle desde la tribuna. Dice así el tapatío José de Jesús Huerta en 1833:

> Digan, pues que así lo quieren, que el inmortal Hidalgo no hizo otra cosa más que enastar una bandera con la imagen de Guadalupe y echarse a correr de ciudad en ciudad con sus gentes animándolas al saqueo y matanza de españoles; sea, en fin para ellos el Grito de Dolores una explosión tumultuaria, sin orden, sin sistema y sin

> objeto determinado. No diremos otro tanto los que podemos dar testimonio de lo que vimos con nuestros propios ojos y palparon nuestras manos. ¡Afuera tiranos! fue el clamor que lanzó la patria cautiva por el órgano de sus más queridos hijos, y ¡afuera tiranos! la voz que encerraba todo el plan por donde debía empezar el cambio que se intentaba. Plan sencillo y sabiamente escogido, y en prueba de lo que fue, no es necesario alegar la rapidez sorprendente con que adoptó en la vasta extensión de un territorio inmenso.[16]

10 Como se echa de ver, el apologista de Hidalgo también asume la objeción y la transforma en argumento favorable: la desordenada tromba desatada por Hidalgo tenía sentido, obedecía a un plan y fue lo correcto. En realidad la carencia de plan en Hidalgo sigue siendo objeto de discusión. Me parece que la cortedad del tiempo del recorrido de Hidalgo, cuatro meses, no permite asegurar con certeza ni una ni otra cosa. Hay una serie de elementos que sumados indican que había elementos de un plan, mas también es innegable que desde el inicio los acontecimientos desbordaron con mucho esos elementos. Como quiera, los panegiristas de Hidalgo, tanto el ala liberal como la conservadora, mantuvieron la idea de que Hidalgo procedió con plan. José María Castañeta, vinculado a los conspiradores de Querétaro, aseguró desde la tribuna, en 1834, que hubo plan insurgente de regeneración que“se combinó con tiempo, con circunspección y con sigilo”.[17] Detrás de la impetuosidad del héroe perfecto debe haber principios racionales, los necesarios y suficientes.

11 Los efectos destructores del movimiento de Hidalgo conformaron la argumentación más fuerte y recurrente en su contra. Así en el sermón de Antonio Camacho desde mayo de 1811. Además de miles y miles de muertos, “la opulencia de unos y la mediocridad de otros igualmente se ha convertido en miseria” de todos.[18] Los degüellos de españoles en Valladolid y Guadalajara, por el solo delito de haber nacido en Europa son igualmente denunciados en el sermón de Camacho. Ahí está en sus puntos esenciales la razón por la que Mora diría más tarde:“La revolución que estalló en septiembre de 1810 ha sido tan necesaria para la consecución de la independencia, como perniciosa y destructora del país”.[19] Alamán subrayaría esto último. Es imposible negarlo. Por eso de nueva cuenta la construcción del mito de Hidalgo asumió la objeción, convirtiéndola en argumento favorable. Fue el joven orador Ignacio Vallarta quien en septiembre de 1858 defendió de la manera más explícita la dimensión destructora de las revoluciones, salvaguardando así el carácter inmaculado de los héroes, Hidalgo desde luego. Con este propósito Vallarta elogia la guerra misma diciendo que“en el estado de adelanto que hoy alcanza la ciencia social no es lícito ya mirar a la guerra como el azote de Dios. No, la guerra es un elemento altamente civilizador y benéfico y la humanidad debe a ella sus más grandes adelantos [...] La revolución —prosigue Vallarta— no es tampoco lodo eso que han dicho los espíritus mezquinos que no comprenden los grandiosos destinos de la humanidad. La revolución es una exigencia de la perfecíibilidad del hombre, es el necesario resultado de la ley moral, es el cumplimiento de la voluntad de Dios [...] La revolución con su destructora mano ahoga intereses que no quieren el progreso: se abre brecha con la bala del cañón por sobre hombres y cosas que viven de un pasado que no satisface”.[20]

12 De tal forma la destrucción y las muertes de la guerra insurgente quedan justificadas. No menciona Vallaría los asesinatos de Valladolid y Guadalajara llevados a cabo con el consentimiento de Hidalgo, pero con tales supuestos no es difícil excusarlos. En realidad a Vallarla lo que más interesaba no era justificar la guerra insurgente, ni siquiera la glorificación de Hidalgo. Lo que más le importaba era la guerra de Reforma en la que andaba comprometido. La guerra insurgente servía como antecedente y argumento para

el momento presente. Las dos revoluciones se justifican recíprocamente e Hidalgo queda como el héroe de una revolución en que los“ríos de sangre” son precisos.

13 Hasta aquí hemos visto la conformación de varios rasgos del mito de Hidalgo a partir de las críticas que pretendían condenarlo. La res-puesta paradójicamente no ha sido la negación de tales acusaciones, sino su transformación en cualidades épicas. Veamos ahora otros aspectos del mito tomando como punto de partida el discurso de los propios insurgentes.

14 El culto a los héroes comenzó tempranamenle, durante el proceso de la guerra. La iniciativa formal de este culto se debe a Ignacio Rayón, el inmediato sucesor de Hidalgo. Fue él quien por primera vez en 1812 promovió tres festejos palrios conmemorativos: el primero, el 31 de julio, onomástico de Ignacio Allende; luego el 16 de septiembre, segundo aniversario del Grito de Dolores; y por último, el 29 de septiembre, onomástico de Miguel Hidalgo. En todos ellos desde la víspera se arreglaba el lugar de la celebración y todo el vecindario, había salvas de artillería e iluminación especial con serenata. El día solemne había desfile hasta la iglesia con misa cantada, Te Deum y sermón. Por la noche serenata con bandas.[21] De los tres festejos sólo se publicó y se conserva el sermón sobre Hidalgo, pronunciado en Huichapan el 29 de septiembre de 1812 por un personaje tragicómico, el canónigo Francisco Lorenzo de Velasco. La columna vertebral del sermón es un paralelismo entre el arcángel san Miguel y Miguel Hidalgo. Ambos lucharon contra el espíritu de soberbia arrogante y contra el sórdido interés: el arcángel contra la soberbia luciferina, el mexicano contra la soberbia peninsular. Ante el caudillaje de Hidalgo se levanta la infamante calumnia de sus acusadores, mas ellos no son capaces de impedir que a través de triunfos y derrotas la empresa se recupere aun después de su muerte.[22]

15 Los empeños de Rayón por reivindicar la memoria de Hidalgo también cristalizaron en disposiciones legales consignadas en los Elementos de nuestra Constitución, documento elaborado por el propio Rayón, donde se establece el culto a Hidalgo y a Allende con su celebración obligatoria. El principio sería retomado por Morelos en los Sentimientos de la Nación.[23] De modo, pues, que la insurgencia inauguró la celebración ritual de sus propios inicios, creándose así una conciencia de origen que se renovaba periódicamente, y así se hizo de 1812 a 1817 en los lugares donde dominaba la insurrección.[24] Estas celebraciones fueron muy anteriores a las que ocurrirían a partir de 1825 y en las cuales llegaron a participar no pocos de los sobrevivientes de las primeras. Durante el imperio de Iturbide, en 1822, una junta de antiguos insurgentes y simpatizantes promovió la celebración del 16 de septiembre. Sin generoso apoyo oficial se llevó a cabo de manera modesta,[25] a pesar de que el congreso había sancionado el 16 de septiembre entre los días de festividad nacional y el 17 del mismo mes como día de luto por las víctimas de la primera insurgencia.[26] No pocos de los sermones políticos que se pronunciaron durante el imperio a propósito de la consumación de la Independencia callan el movimiento de Hidalgo o apenas aluden a él, como a algo destructor, aun cuando pretendiera sacudir la opresión: una guerra buena en sus principios, pero monstruosa en sus medios”.[27] Sólo alguno reconoce a Hidalgo como proclamador de la Independencia y otro considera a Hidalgo y a Allende“padres de la patria”.[28]

16 A partir de 1823 retoma vuelo el culto a Hidalgo y demás insurgentes. Un antiguo constituyente de Apatzingán, Francisco Argándar, pronuncia en la catedral de México el *Elogio fúnebre de los primeros héroes y víctimas de la patria.* Los insurgentes son comparados a los Macabeos de la Biblia. Naturalmente Hidalgo ocupa el lugar más destacado. Es la primera imagen del iniciador dibujada en el pulpito de la capital en forma de apoteosis y

reproducida en prensa. El orador conocía bien a compañeros y discípulos de Hidalgo cuando éste era estudiante y maestro en Valladolid. Pudo así consignar algunos datos fidedignos que curiosamente no han sido considerados por los panegiristas del prócer, a pesar de que se prestan a la reconstrucción mítica. Por ejemplo, Argándar cuenta que de adolescente y de joven“Hidalgo era imperturbable en los peligros” y que“cuando usaba de su lanza, ninguno le aventajaba en las correrías de los brutos carniceros que derribaba, burlándose de sus asaltos y furores”[29] ¿Se trataría de la caza o más bien de lances taurinos?

17 Por otra parte Argándar supone que la decisión de Hidalgo para adherirse al movimiento fue el resultado de una reflexión sobre pasajes bíblicos del Antiguo Testamento relativos a la esclavitud y destierros del pueblo hebreo. Es probable, a condición de vincular esta reflexión con las consideraciones de contractualismo de la escolástica que Hidalgo conocía. Finalmente, Argándar ofrece algunos datos curiosos. Asegura que Hidalgo dirigió el asalto de Granaditas y que lloró luego de su toma, que su múltiple sabiduría era admirada en Guadalajara y que su parecer fue rechazado antes de la batalla de Calderón. Los historiadores dicen que el asalto a la Alhóndiga fue en realidad producido por las masas impacientes; no consignan lo de las lágrimas de Hidalgo, ni tampoco la admiración que causaba en Guadalajara el amplio saber del cura. En cuanto a la batalla de Calderón han señalado que el parecer de Hidalgo, de dar la batalla, fue el que se impuso; en tanto que Allende prevaleció en lo tocante al lugar elegido.[30]

18 Sin embargo, lo más importante de la pieza de Argándar no es lo que dice, sino lo que omite. La alabanza exclusiva de los insurgentes como los realizadores de la Independencia pasa por alto la consumación. Ni una palabra de Iturbide. El decreto de proscripción se extendía de hecho a la pronunciación de su nombre. De tal manera desde entonces, en la mayor parte de discursos, la Independencia se atribuyó prioritariamente a Hidalgo y seguidores. Cabe señalar que Argándar, un año antes, había sido uno de los que propusieron la proclamación de Iturbide emperador, precisamente porque lo reconocía como el libertador.[31] Además todo el fondo del discurso coincide con las tres garantías: independencia, religión y unión. Esta última se subraya al final de la pieza; de tal manera no se explica por qué O'Gorman tenga por“incendiario” el sermón, ni por qué haya provocado“el intento de profanar el sepulcro de Hernán Cortés”.[32]

19 El discurso retórico en torno a la Independencia había revestido hasta aquí la forma de sermón al interior de los templos y había sido pronunciado por boca de clérigos o frailes. A partir de 1825 sale de la iglesia a la plaza pública, se convierte en discurso cívico y serán laicos quienes principalmente hagan uso de la palabra conmemorativa. Otro cambio importante es que los sermones patrióticos, incluido el de Argándar, consideraban conveniente elevar plegarias y sufragios por el eterno descanso de los próceres. Como cualquiera de los humanos se supone habían cometido faltas, pero en adelante, al tenor de los discursos cívicos, los héroes ya están en los cielos, son los manes de la patria a quienes se elevan súplicas y se les invoca como a la divinidad. De tal manera el discurso conmemorativo sucede al sermón panegírico, no sólo en el aspecto de glorificación, sino también en el de invocación suplicante.

20 El abogado Juan Wenceslao Barquera inicia la lista e inicia toda una tradición. El propósito de su oración patriótica consistió en persuadir al auditorio para que se aceptara que Hidalgo y compañeros, así como el 16 de septiembre, eran el símbolo glorioso y sublime de la Independencia.[33] Implícitamente trata de remitir al olvido a Iturbide y colocar en lugar secundario el 27 de septiembre, día de la consumación. Ahora puede parecer normal

a algunos, pero entonces no lo era, pues apenas dos años atrás las multitudes aclamaban a Iturbide como el libertador y el propio Barquera había sido redactor de la *Gaceta del Golfo de México.*

21 El orador del siguiente año en la ciudad de México seguiría por la misma línea de la exaltación de Hidalgo y el silencio sobre Iturbide. Sin embargo su caso era más sorprendente, puesto que en un momento, para salvar el pellejo, había condenado el movimiento de Hidalgo y en los días del imperio había sido amigo de Iturbide. Se trata de Juan Francisco Azcárate. Un rasgo interesante de su discurso es la insistencia en que la opinión política nacional se unifique. Para ello parte del supuesto, notoriamente falso, de que los insurgentes fueron un modelo de opinión unificada.[34] Pero era imposible que los héroes obraran de otra manera.

22 José María Tornel pronunció la oración capitalina de 1827. Había sido insurgente y trigarante. Su silencio sobre Iturbide continúa, a pesar de una breve alusión de paso al"hombre de Iguala". El propósito de Tornel es vincular la independencia en el contexto de la historia universal. La solemnidad del asunto le hace colocar la decisión de Hidalgo exactamente a medianoche. Parece ser el primero que comienza a recorrer el reloj hacia el 15 de septiembre. Dice textualmente"eran las doce de la noche del 15 de septiembre de 1810 e Hidalgo dijo: libertad". Tampoco parece estar bien informado en torno a los degüellos, cuando afirma que"Hidalgo había intentado economizar la sangre humana".[35] El testimonio de Tornel fue impreso casi inmediatamente después que lo dijo y debió ser tenido como autoridad, pues era el primer insurgente que subía a la tribuna.

23 Hasta aquí todos los oradores se habían referido expresamente no sólo a Hidalgo, sino también a Allende, y frecuentemente a otros de los iniciadores. En cambio, un antiguo diputado de Cádiz, Pablo de la Llave, fue de los primeros en simplificar la gesta insurgente en una fecha y en un solo nombre: Hidalgo y el 16 de septiembre.[36] En fin, un antiguo insurgente que llegó a ministro de Iturbide, José Manuel de Herrera, se olvida igualmente de él, condena el despotismo español y subraya los intentos de paz de los insurgentes, comenzando con los de Hidalgo.[37]

24 En los años siguientes el culto a Hidalgo y la celebración del 16 de septiembre se afirman como patrimonio común. La figura de Iturbide fue reivindicada por algunos oradores, tanto liberales como conservadores, pero siempre junto a Hidalgo; de tal manera se dio continuidad en la tradición hidalguista, superando los cambios de signo político. La tradición que consagra a Hidalgo y al 16 de septiembre como símbolo de la Independencia fue desde entonces de carácter nacional, suprapartidista. Francisco Manuel Sánchez de Tagle es ejemplo de ello en 1830.[38]

25 Algunos otros insisten en que no se debe olvidar la consumación; así José Domínguez Manso en 1832 trata de hacer la síntesis:"La memoria del 16 de septiembre unida a la del 27 del mismo mes del año de 1821, sea el iris de nuestra alianza y el vínculo de nuestra federación".[39] Los oradores que insisten en este reconocimiento a Iturbide no por eso abandonan el culto a Hidalgo. El desconocimiento de Hidalgo o su crítica en la tribuna conmemorativa es muy excepcional y no constituye característica de ningún tiempo, así se trate de regímenes conservadores o dictatoriales. Sin embargo, hubo discursos septembrinos de tono reflexivo en que se llegó a ver el proceso de independencia como un acontecimiento necesario, determinado ya por incontenibles corrientes de la historia: Hidalgo y los demás próceres son reubicados en un cierto determinismo. Manuel Barrera lo afirma en 1837:

> aun sin haber existido esos nobles caudillos, la libertad se hubiera alcanzado, porque si no, se hubieran roto las leyes de la naturaleza; otros en su lugar la hubieran promovido, serían héroes como aquéllos y el éxito fuera el mismo.[40]

26 Un antiguo insurgente, Andrés Quintana Roo, coincide con Barrera sobre el carácter inevitable de la independencia, intentando, con todo, llegar a una síntesis entre fatalidad y papel individual, pues la independencia

> habría venido más tarde o más temprano; pero fue determinada por los héroes de Dolores, a quienes debemos colocar en la clase de aquellos hombres privilegiados que añaden alguna cosa a la fatalidad misma, son su más activo instrumento y dividen con ella su imperio. Sin las causas antecedentes no se concebiría la acción de estos hombres; pero sin estos hombres las causas parecerían por sí mismas insuficientes y serían alejadas en sus efectos. Este es el fundamento del mérito que en ellos se reconoce.[41]

27 No obstante estas reflexiones filosóficas, la construcción del mito de Hidalgo siguió adelante. Además de atribuirle de manera casi exclusiva la independencia y de reiterar un cúmulo de virtudes, comenzó a aparecer aquel hombre de 57 años como un “anciano sacerdote”, “un anciano respetable”. Los primeros oradores que he hallado en este sentido son Luis de la Rosa en 1846 y Olaguíbel en 1849.[42] Tal parece que a la imagen del héroe, junto con todo el valor y el arrojo, faltaba el carácter de prudencia, sabiduría y venerabilidad de una edad provecta.

28 Lucas Alamán, quien confiesa que le irritaban los discursos septembrinos como propagadores, junto con otros géneros, de una idea distorsionada del pasado,[43] propició con su *Historia de México* un alud de renovadas peroratas en que se corroboraba y se incrementaba el culto a Hidalgo. El fervor por reivindicar su figura es asumido por los liberales de la guerra de Reforma. Varios de ellos no olvidan a Iturbide; pero la balanza se inclina exclusivamente hacia el hidalguismo en boca de algunos de los puros. El prototipo es Ignacio Ramírez, quien reasume gran parte de los rasgos del mito de Hidalgo. Le interesa además salir al paso de otra objeción, la crítica en torno a las turbas envilecidas que seguían al cura Hidalgo alucinadas y seducidas con facilidad. El lugar había sido común en no pocas de las piezas oratorias realistas y en otros géneros, desde luego en la *Historia* de Alamán. Las respuestas de la oratoria septembrina solían aceptar que la revolución se hubiera nutrido de las capas bajas de la sociedad, simplemente porque eran las que sentían más la opresión y de hecho respondieron al llamado libertario. Los excesos se explicaban como males necesarios. Ramírez va más lejos. La convocación de las masas abyectas es timbre exclusivo de gloria. Así responde Ramírez, con elocuencia de tribuno popular:

> Hacer de la fraternidad el grito de guerra para una nación oprimida y la cuna de sus instituciones, no fue la inspiración de Moisés, que sobre todas las clases levantó al levita, ni fue el programa de Mahomet, que con la sangre de los infieles alimentaba su espada, ni ese acento de redención se escapó de los labios de Washington, que antes bien a ejemplo del primer Bruto, retiró el manto de la república de las espaldas del esclavo. Sólo el grande libertador de México ha tenido el valor para llamar, las primeras, bajo su glorioso estandarte, a las turbas envilecidas. Hidalgo, en la aurora del 16 de septiembre de 1810, arrojó el guante no solamente a los españoles, sino a la nobleza, al clero, a todas las autoridades, a todas las clases, a todas las razas, a todos los individuos que pudieran tener la pretensión de colocarse más arriba de la soberanía popular; nosotros, los que como título de nobleza legaremos a nuestros hijos la herencia de nuestros padres, un lugar en lo que el orgullo y la ambición llaman la vil muchedumbre, en este glorioso aniversario recordamos las hazañas de aquel caudillo que puso bajo nuestros pies todas las

> coronas que no podía ceñir a nuestra frente, todos los cetros que no podía colocar en nuestras manos, y que supo improvisarnos un trono del suelo nacional y un dosel del estrellado firmamento.[44]

29 Esta persuasión del Nigromante se extendió ampliamente, pues su discurso fue comentado y aprendido de memoria por varias generaciones de estudiantes. Contribuyó a que otros oradores ensayistas e historiadores, sobre todo del siglo XX, definieran y valoraran el carácter del movimiento de Hidalgo como una revolución de masas.

30 En resumen, a partir de sermones y discursos he tratado de ofrecer algunos trazos de la imagen de Hidalgo y de su culto que se aproximan a la construcción de un mito. En efecto, a través de esos géneros el relato sucinto de la independencia ha considerado a Hidalgo como poseedor de un sinfín de cualidades que lo colocan no sólo en un rango sobrehumano, sino como el origen, la fundación del México independiente. Es el protagonista de la epopeya nacional; es el Padre de la Patria. Por lo tanto, cuanto se diga acerca de su vida tiene que embonar con esa imagen. En el discurso retórico la historia se ajusta con añadidos de ficción y con pretermisiones para obtener la plena glorificación y la apoteosis del héroe. Cualquiera de sus defectos o limitaciones ha de quedar justificado. Las acusaciones se transforman en otros tantos argumentos a favor de la sublimación.

31 Precisamente la reivindicación es una de las peculiaridades del mito de Hidalgo. Su imagen heroica nace y se desarrolla en la contradicción. Los ataques frontales al mito lo encienden más. El desorden del movimiento se interpreta como plan sencillo y el más oportuno; a la destrucción y al derramamiento de sangre se le descubre dimensión de progreso; la sublevación de las turbas se convierte en revolución de masas. Hay una base histórica para considerarlo así, pero también hay acomodo, ficción, omisiones y voluntad de que ese pasado así concebido trascienda con carácter fundante. De tal suerte una historia crítica corre el riesgo de ser tildada de traición a la patria. Las reflexiones filosóficas e históricas que abogaban por presentar el papel de los próceres dentro de corrientes incontenibles de la historia tampoco tienen demasiado éxito. A despecho de datos y testimonios la imagen de Hidalgo se afina: su sabiduría escolástica resulta volteriana; su edad quincuagenaria es la de un anciano, y su decisión de la madrugada del día 16 se puede trasladar al filo de la medianoche. Más allá de esos detalles, tienen mayor trascendencia la preponderancia y la exclusividad. La preponderancia frente a los demás colegas, especialmente Allende; la exclusividad del título de libertador frente a Iturbide. Lo único que está a la altura de Hidalgo es la fecha del 16 de septiembre.

NOTAS

2. Herón Pérez,"¿Qué es un mito?", inédito, El Colegio de Michoacán.

3. El término mito aplicado a Hidalgo ya ha sido utilizado por varios autores, mas sólo de paso, sin desarrollo del concepto ni de su aplicación, ejemplo Hugh M. Hamill,"Comentario", en *Memorias del Simposio de Historiografía Mexicanista,* México, Comité Mexicano de Ciencias Históricas-Gobierno del Estado de Morelos-UNAM, 1990, p. 134.

4. Josefina Vázquez de Knauth, *Nacionalismo y educación en México,* México, El Colegio de México, 1970, p. 31-43. Michael P. Costeloe,"La Junta Patriotica y la celebración de la Independencia en la ciudad de México. (1825-1855)", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia,* México, 1997, v. XL, p. 125-152.

5. Juan Hernández Luna, *Imágenes históricas de Hidalgo,* México, UNAM, 1953. (Reed. Morelia, Universidad Michoacana, 1981).

6. Edmundo O'Gorman,"Discurso de ingreso", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia, correspondiente de la Real de Madrid,* México, julio-septiembre 1964, XXIII, n. 3, p. 221-239.

7. Enrique Plasencia de la Parra, *Independencia y nacionalismo a la luz del discurso conmemorativo (1825-1864),* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991, p. 127.

8. Ernesto de la Torre Villar, *La conciencia nacional y su formación. Discursos cívicos septembrinos (1825-1871),* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

9. O'Gorman,"Discurso de ingreso", p. 224.

10. Carlos Herrejón Peredo, *Du sermon au discours civique au Mexique, 1760-1834,* tesis, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1997, p 84-96, 117-128.

11. Luis Carrasco y Enciso, *Sermón moral del fuego vengador de la caridad y de la dureza de las palabras con que se han de reparar las impiedades de Napoleón y sus sectarios, para el triduo de rogaciones que con el fin de impetrar los triunfos de la Religión y la Patria celebraron ante la Imagen Portentosa de María Santísima de los Remedios las M. RR. MM. Religiosas Dominicas del Convento de Santa Catalina de Sena de México, en el 15 de Julio de 1810 y pronunció [...],* México, Casa de Arizpe, 1810, Dedicatoria, s. p.

12. Antonio Pompa y Pompa (editor), *Procesos Inquisitorial y Militar seguidos a D. Miguel Hidalgo y Costilla,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1960 (reimpresión, Morelia, 1984), p. 121-122. Diego Miguel Bringas y Encinas, *Sermón político-moral que para dar principio a la misión extraordinaria, formada de venerables sacerdotes de ambos cleros, dirigida a la concordia y unión de los habitantes de esta América y el restablecimiento de la paz, predicó en la plaza de Santo Domingo de México el 17 de enero de 1813, y repitió [...],* México, Juan Bautista de Arizpe, 1813, p. 7-8.

13. Carlos Herrejón Peredo, *Hidalgo. Razones de la insurgencia,* México, Secretaría de Educación Pública, 1985, p. 23-42. Carlos Herrejón Peredo, *Hidalgo antes del Grito de Dolores,* Morelia, Universidad Michoacana, 1992, p. 76-78.

14. José de Lezama, *Exhortación de paz que, descubierta la infame revolución de Tierra Adentro, predicó [...] en fiesta de Maria Santísima de Guadalupe, que celebró el Convento de Señoras Religiosas de Santa Inés de Monte Policiano para implorar su Patrocinio dedicándola un nuevo altar el 12 de enero de 1811,* México, Mariano de Zúñiga y Ontiveros, 1811, p. 7, 12.

15. Lorenzo de Zavala, *Ensayo Histórico de las Revoluciones de México desde 1808 hasta 1830,* México, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1981, p. 36.

16. José de Jesús Huerta, *Discurso Patriótico pronunciado en la plazuela principal de la Alameda de México por [...] el 4 de octubre de 1833, día en que se solemnizó la fiesta nacional del 16 de Setiembre, aniversario del Grito de Dolores,* México, Imprenta del Águila dirigida por José Ximeno, 1833, p. 6, 8.

17. José María Castañeta y Escalada, *Oración que pronunció en la Alameda de la ciudad federal [...] a 16 de septiembre de 1834,* México, Imprenta de Calván a cargo de Mariano Arévalo, 1834, p. 5.

18. Antonio Camacho, *Sermónque el día último del solemne octavario que de orden del Ilmo. Sr. Dr. D. Manuel Abad y Queipo, Obispo electo de Michoacán, se celebró en esta Santa Iglesia Catedral de Valladolid, para desagraviar a la Santísima Virgen de los ultrajes que en su advocación de Guadalupe se le han hecho en esta última época con motivo de la insurrección en esta América Septentrional, predicó [...] el 1º de Mayo de 1811,* México, Mariano José de Zúñiga y Ontiveros, 1811, p. 8-9.

19. José María Luis Mora, *México y sus revoluciones,* México, Porrúa, 1965, III, p. 15.

20. Ignacio L. Vallarta, *Discurso pronunciado en la ciudad de Sayula por [...] el día 16 de setiembre de 1858, en solemnidad de la gloriosa revolución de la Independencia mejicana,* Sayula, Imprenta del Ejército Federal, 1858, p. 4-5.

21. Carlos Herrejón Peredo, *La Independencia según Ignacio Rayón,* México, Secretaría de Educación Pública, 1985, p. 69. *Ilustrador Americano,* Tlalpujahua, 1 de agosto de 1812, n. 20, p. 57-60, en Genaro García, *Documentos Históricos Mexicanos,* México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1910, III.

22. Francisco Lorenzo de Velasco, *Sermón que en el cumplimiento del serenísimo señor don Miguel Hidalgo y Costilla, primer héroe de la patria, dijo [...],* Tlalpujahua, Imprenta Nacional de América, 1812, en Ernesto Lemoine,"Sobre los fondos del AGNM referentes a la Revolución de 1810", *Boletín del Archivo General de la Nación,* México, jul-sep. 1980, t. IV, n. (13), p. 22-27.

23. Ernesto Lemoine Villicaña, *Morelos. Su vida revolucionaria a través de sus escritos y otros testimonios de la época,* México, UNAM, 1965, p. 225, 372-373.

24. Por ejemplo, en Jaujilla: *Gaceta Extraordinaria del Gobierno Mexicano en las Provincias del Poniente,* 16 de septiembre de 1817, en García, *Documentos...,* IV.

25. Miguel de Beruete, *Elevación y caída del emperador Iturbide,* transcripción, prólogo y notas de Andrés Henestrosa, México, Fondo Pagliai, 1974, p. 63, citado por Isabel Fernández y Carmen Nava,"Historia y mito en el Grito", ponencia inédita presentada en Conference on Latin American History, American Historical Annual Meeting, New York, January 4, 1997.

26. Decreto del 1 de mareo de 1822, en Manuel Dublán y José Lozano, *legislación Mexicana,* México, 1876, I, p. 599.

27. José María Barreda y Beltrán, *Sermón que en la celebridad de la maravillosa aparición de Nuestra Señora la Santísima Virgen de Guadalupe predicó en su santuario extramuros de la ciudad de Puebla de los Angeles [...],* Puebla, Oficina de Pedro de la Rosa, 1822, p. 17.

28. José de Jesús Huerta, *Sermón que en la solemne bendición de las banderas del regimiento de infantería de la milicia local de Guadalajara predicó [...] en 25 de marzo de 1822,* Guadalajara, Imprenta de don Urbano San Román, 1822, p. 16.

29. Francisco Argándar, *Elogio Fúnebre de los Primeros Héroes y Víctimas de la Patria que el 17 de septiembre de 1823 en la Iglesia Metropolitana de México a presencia de una diputación del Soberano Congreso del Supremo Poder Ejecutivo, demás Corporaciones y Oficialidad dijo [...],* México, 1823, p. 15-16.

30. Luis Castillo Ledón, *Hidalgo. Vida del Héroe,* México, ii, p. 48, 154.

31. Carlos María de Bustamante, *Continuación del Cuadro Histórico de la Revolución Mexicana,* México, UNAM, 1953, I, p. 77-78.

32. O'Gorman, "Discurso de ingreso", p. 228.

33. Juan Wenceslao Barquera, *Oración Patriótica que pronunció [...] el 16 de septiembre de 1825 por encargo de la Junta Cívica [...],* México, Imprenta de la Federación en Palacio, 1825.

34. Juan Francisco Azcárate, "Elogio Patriótico que pronunció [...] el 16 de septiembre de 1826", en Torre Villar, *La conciencia nacional...,* p. 31-40.

35. José María Tornel, *Oración pronunciada por [...] en la plaza mayor de la capital de la federación, el día 16 de setiembre de 1827, por acuerdo de la junta de ciudadanos que promovió la mayor solemnidad del aniversario de nuestra gloriosa independencia,* México, Imprenta del Águila dirigida por José Ximeno, 1827, p. 16, 12, 14.

36. Pablo de la Llave,"Discurso patriótico pronunciado por [...] el 16 de septiembre de 1828", en Torre Villar, *La conciencia nacional...,* p. 53-62.

37. José Manuel Herrera, *Oración Patriótica que en la plazuela principal de la Alameda de México pronunció [...] el 16 de setiembre de 1829 aniversario del Grito de Dolores,* México, Imprenta del Águila dirigida por José Ximeno.

38. Francisco Manuel Sánchez de Tagle, *Arenga Cívica que en 16 de septiembre de 1830, aniversario del glorioso Grito de Dolores, pronunció en memoria de él, en la plaza mayor de Méjico [...],* Méjico, Imprenta del Águila dirigida por José Ximeno, 1830.

39. José Domínguez Manso,"Discurso que [...] pronunció en el aula general de la ciudad de México en 16 de septiembre de 1832 en celebridad del aniversario del glorioso Grito de Dolores", en Torre Villar, *La conciencia nacional...,* p. 94.

40. Manuel de la Barrera y Troncoso, “Discurso pronunciado por [...] el día 16 de septiembre”, en Torre Villar, *La conciencia nacional...,* p. 126.

41. Andrés Quintana Roo, *Discurso pronunciado por [...] en el glorioso aniversario del día 16 de setiembre de 1845,* México, Imprenta del Águila, 1845, p. 14-15.

42. Luis de la Rosa, *Discurso pronunciado en la Alameda de esta capital por el ciudadano [...] en el solemne aniversario de la proclamación de la independencia nacional hecha en el pueblo de Dolores por los héroes de la patria el 16 de setiembre de 1810,* México, Imprenta de Torres, 1846, p. 18. Francisco M. de Olaguíbel, “Arenga cívica pronunciada en la alameda de México el 16 de septiembre de 1849, aniversario de la gloriosa proclamación de la Independencia del año de 1810, por el ciudadano [...]”, en Torre Villar, *La conciencia nacional...,* p. 278.

43. Lucas Alamán, *Historia de México,* México, Jus, 1990, IV, p. 462; V, p. 483.

44. Ignacio Ramírez, “Discurso cívico pronunciado por [...] el 16 de septiembre de 1861, en la Alameda de México, en memoria de la pronunciación de la Independencia”, en Torre Villar, *La conciencia nacional...,* p. 313.

NOTAS FINALES

1. E1 Colegio de Michoacán.

Emiliano Zapata, entre la historia y el mito

Salvador Rueda Smithers

1 Note portant sur l'auteur[1]

A Laura Espejel y Alicia Olivera

2 En agosto de 1911, la torpeza de los jefes federales que comandaba el general Victoriano Huerta propició la huida del molesto rebelde maderista Emiliano Zapata. Se le había tendido una trampa en la hacienda de Chinameca, pero un movimiento mal calculado alertó al taimado revolucionario. El efecto tuvo una respuesta inmediata: Zapata se volvió tan desconfiado que, se advirtió en los círculos gubernamentales, prefería no hacer apariciones públicas. También se corrió un rumor, de trascendencia apenas sospechada: ante los agentes negociadores de la paz y los periodistas citadinos, Zapata enviaba a un hombre muy parecido a él, su vivo retrato, a uno "que era como su caricatura", explicaron los veteranos zapatistas. Curioso hecho de mandar a un "doble", que pudiera engañar a quienes querían engañarlo a él y destruirlo. El sensible ojo de Javier Garciadiego advirtió que la anécdota podía ser real: una fotografía de Casasola, tomada en esa misma época, descubre a un raro Zapata demasiado aindiado y pequeño rodeado de periodistas. A la sombra de un árbol, con unos documentos en las manos, el hombre mira de soslayo a la cámara. De bigote grande, negro y espeso, hoy parece que ese Zapata no era una figura que demostrase una personalidad que sobresaliese de entre los campesinos que se retrataron con él; pues algo, sin embargo, llama a la sospecha de una sustitución: además de la complexión notoriamente más pequeña que la del Emiliano Zapata que todas las otras imágenes revelan, el hombre de la fotografía carece de los signos que distinguían al caudillo: el traje charro, los anillos, los adornos del chaquetín; Zapata, se decía en Morelos décadas después, nunca vistió de calzón de manta como ropa corriente. De hecho, la leyenda señala que, el día de su muerte, el "doble" le pidió al caudillo precisamente esos signos para completar la impostura y confundir a los carrancistas de Jesús Guajardo: el traje, el arma y el caballo. Ciertamente, el hombre de la fotografía de Casasola en 1911 parece no ser Emiliano Zapata.

3 La hacienda de Chinameca y el doble de Zapata aparecerían ocho años después y explicarían uno de los sucesos míticos modernos más notables de nuestra historia. La repetición de elementos, clave de la estructura de los mitos, se desencadenó del enredo político revolucionario y se desdobló en una historia particular, simbólica.

4 Otra repetición, menos fortuita, dio origen a la construcción política de un héroe de naturaleza diferente. Es la repetición de una fecha, el 10 de abril, que conmemora un acontecimiento que, en su momento, parecía destinarse al olvido. Ciertamente, tal vez el día más extraño para Emiliano Zapata fue un 10 de abril, no el de 1919, cuando pasado el medio día fue asesinado. Tampoco los cuarenta 10 de abril que había vivido desde el de 1880. Nos referimos al 10 de abril que recordaba el tercer aniversario de su muerte en 1922. En aquella ocasión, un orador habló frente al presidente Alvaro Obregón; con su intervención, Zapata ingresó al panteón heroico de la Revolución. Ese día, Emiliano Zapata, caudillo de la rebelión campesina del centro-sur del país, adquiría inconfundibles tonos broncíneos. Ese día dejó de ser el bandido muerto y sè volvió héroe que justificaba posiciones políticas de una revolución hecha gobierno. Entonces se acabaron los “placeres lucrativos del odio”, como dijera Borges.

5 Hoy nos quedan las huellas de una vida y las múltiples interpretaciones que de ellas se han hecho. Testimonios, rumores, murmullos, corridos, notas periodísticas exageradas, manifiestos combativos y órdenes escritas de acciones de guerra, datos más o menos seguros y biografías variopintas de lo que fuera un hombre, revestido de calificativos, dibujan un perfil que no deja de sorprender, pues la historia de Emiliano Zapata ha sido una mezcla de hechos vitales y construcciones verbales.

6 La suya es una biografía especial. De alguna manera rompe con el esquema de los que escriben sobre las vidas de los hombres; León Edel dijo que la narración de vidas es humana porque “trata con seres extraños y volátiles, delicadamente orquestados, y no con dioses miticos”. Pero la de Zapata roza con el mito y la deificación. Quizá por ello ese importante 10 de abril de 1922 sea parte de su historia, aunque el hombre Emiliano Zapata hubiese muerto años antes.

7 De eso trataremos aquí: del camino contradictorio y efectivo que ha fatigado ese símbolo llamado Emiliano Zapata.

Los hilos campesinos y la revolución sureña

8 Emiliano Zapata, hombre de 31 años en 1911, charro afamado, rebelde probado desde la adolescencia —él mismo declaró en 1914 que se había iniciado en las lides políticas cuando tenía 18 años[2]— se alzó en armas en favor de un norteño hasta entonces desconocido en una aventura que se antojaba imposible: derrocar a Porfirio Díaz. Al principio como caudillo regional que movilizó a sus coterráneos a través de los mecanismos campesinos de alianzas familiares y lealtades locales, Emiliano Zapata pronto fue reconocido por los “alzados” de otros pueblos como su dirigente principal. Desde entonces comenzaron a tejerse las finas y resistentes redes que conformaban al Ejército Libertador del Sur, partiendo de las bases del parentesco. Pues pareciera ser que la guerra, como lo hicieron antes las necesidades organizativas para la producción pueblerina, mueve los mecanismos secretos de las familias extensas de campesinos. Lazos de parentesco, compadrazgo y amistad, así como el de obligaciones religiosas y de política interna, anudaron los hilos del respeto, la solidaridad y la afinidad de intereses: esta

lógica nos descubre a la dirigencia del Ejército Libertador en el centro de Morelos como una familia investida de poderes; se reconocen, así, a jefes y sus ataduras con el jefe "Miliano": Eufemio Zapata, hermano; general Amador Salazar, primo; general Antonio Barona, compadre; general Otilio Montaño, compadre; general Felipe Neri, compadre de Amador Salazar; mayor Maurilio Mejía, sobrino; general Serafín Plascencia, compadre.[3] Esta guerrilla familiar hacía que hasta mediados de 1912, los rebeldes campesinos de las zonas periféricas al centro de Morelos fueran independientes de Zapata. De la O, Pacheco, Mendoza y Ayaquica se ligaron al zapatismo a través de sus contactos con Eufemio Zapata, con Amador Salazar o con Felipe Neri. Se sellaban así las lealtades personales que luego explicarían algunos de los conflictos por zona con los que se enfrentaría el Cuartel General.

9 Aventuremos una hipótesis: más que ser un "resabio" cultural prehispánico o colonial, el *calpulli* era una organización campesina basada en relaciones ciánicas,[4] al que la guerra ensanchó y le dio movilidad: la defensa de la posesión comunal y de la idea de pueblo que le era inherente se practicaron como parte de una misma relación social. Fue por ello también que la represión militar exclusiva a Villa de Ayala o a Anenecuilco fuera insuficiente para acabar con el zapatismo; y no tanto por la rapidez de movimientos de Zapata y sus alzados, sino por la extendida raigambre pueblerina de la rebeldía. De alguna manera, pues, para los campesinos rebeldes el "jefe" Miliano era considerado cabeza de un clan que se había ampliado; asumía el papel de un padre, y como tal era tratado.

10 Cartas solicitando protección y apoyo, no sólo a los pueblos sino sobre todo a las personas, llegaron por miles a los Cuarteles Generales; en algunas la petición incluía para el caudillo un recordatorio de sus obligaciones.

11 La fama del "alzado" morelense trascendió los límites de su terruño y los alcances de una rebeldía local y débil, llegaron hasta Puebla, el Distrito Federal, el Estado de México, Guerrero, Tlaxcala e Hidalgo, de donde muchos hombres del campo fueron al cerro del Aguacate, en Morelos, para ponerse a sus órdenes. La ruptura del campesinado centrosureño con el Estado fue temprana: ya desde 1911 el ejército federal recibió noticias de que en la región "hasta los perros son zapatistas" y durante años eso fue realidad.

12 Los mecanismos de sustitución de autoridad funcionaron de manera rápida y natural, el papel del gobierno como dirigente de los pueblos desapareció con todos los símbolos que le eran y son inherentes. El ser padre, juez, protector, jefe, etcétera, recayó en la figura del caudillo. ¿Qué tenía de especial ese hombre? ¿Quién era ese Zapata?, se preguntaron los hacendados cañeros de Morelos y Puebla; no lo sabían con exactitud, aunque si vislumbraban su peligrosidad. Uno de los dueños de haciendas de Morelos, enojado, escribió que un viejo campesino dijo, en agosto de 1911, que "no sabía que hubiera más gobierno que el de Emiliano Zapata, y que a él obedecía".[5]

13 Muy pronto se conoció la bandera que respaldaba las acciones del hombre. A fines de noviembre de 1911 se esparció la noticia de la firma del Plan de Ayala en el que se prometía devolver las tierras a los pueblos despojados por las haciendas, y desde entonces —los archivos lo demuestran— las cartas enviadas al jefe pidiendo se les hiciera justicia y se les devolvieran tierras, se les redujeran rentas, o pagara mejor por lo cosechado, fueron abundantes. También llegaron las que exigían respetar las creencias, autorizar una procesión religiosa al inicio de la temporada de lluvias, etcétera. Símbolo de poder dispensador, Zapata recibía su fuerza del apoyo de los mismos pueblos y de ahí lo delegaba a sus representantes en los municipios y en los cuarteles regionales: repartía el

poder, se podría decir. Y es que la rebeldía campesina era el mecanismo de desautorización de un orden impuesto por no campesinos, por catrines y hombres "de razón" urbanos; con la protección y dirección del jefe-padre y de su Ejército Libertador, empezó la construcción de una historia propia de la Revolución en los pueblos centrosureños.

14 Para la memoria popular, el signo Zapata cambió todo: al tiempo, al mundo, a la gente. Nada continuó sin transformación. El porfiriato era un tiempo liquidado por la presencia del Caudillo símbolo de la Revolución: era el inicio de una época nueva. La persona del jefe Zapata cambiaba los entornos de las haciendas y de las poblaciones. Su mera presencia inventó lo que hoy llamaríamos una novedosa geografía histórica, con paisajes revalorados. El carácter sumiso del campesino ante lo imponente de los trapiches modernos y de los capataces de las haciendas cañeras se convirtió, desde 1911 hasta 1920, en actitud rebelde ante un mundo reapropiado. "En ese lugar durmió Zapata"; "por esta calle pasó con su caballo", se recuerda. Y es que, además de que el prestigio que se le atribuyó rebasaba los límites temporales del movimiento —un predestinado que se comprometió con su padre a recuperar las tierras que la hacienda de Hospital le había despojado años antes de la Revolución— la fama de Zapata creció y se enriqueció durante nueve años de lucha. En gran parte sus características personales fueron adquiriendo rasgos particulares, mezcla de fantasía popular caudillesca decimonónica y de los atributos de los hombres-dioses de raíz prehispánica, aunque sin perder el sabor de la cotidianidad rural de principios del siglo XX. Al igual que muchos de sus seguidores, Zapata era centro de explicaciones que destacaban una personalidad poco común. Así, por ejemplo, se le atribuyeron pactos con el diablo, o ser poseedor de secretos inaccesibles al común de la gente —como el de saber la ubicación de tesoros fabulosos—, al mismo tiempo que participaba de los elementos propios de los "héroes" de la tierra, inventor de la libertad campesina, poseedor de un doble" que se sacrificaría por él, etcétera.

15 Todo lo que usaba y cómo lo usaba tenían una explicación de identidad personal y de uso diario: el gazné de color claro, el medallón de oro en el pecho, la báscula romana en la bolsa del chaquetón, los arreos charros, los galones plateados en el sombrero y los adornos del pantalón, los múltiples anillos, su gusto por los caballos finos y las fiestas taurinas. Hay quien afirma que su prestigio de "macho motivaba gran parte de sus actitudes, de acuerdo con la situación, a la mujer, a la comida o al lugar donde dormiría, y seguía maneras, protocolos y vestido apropiados. Así, por ejemplo, más de medio siglo después, una anciana de Cuahuixtla narraba que todas las muchachas "se querían ir con él".[6] Lo cierto es que en la memoria de los campesinos, a Zapata se le tiene como un hombre que extendió su prestigio al espacio que lo envolvió: los lugares fueron —y son— importantes porque Zapata estuvo en ellos. El hombre y sus actitudes se volvieron simbólicos.

16 Fue el 10 de abril de 1919 cuando los deseos de acabar con Zapata, sorpresivamente, se realizaron. La tan anunciada pacificación de las montañas sureñas parecía posible, pues el "Jefe Miliano" por fin había caído, pero la muerte del caudillo originó una polémica periodística — verdadera batalla campal de papel y tinta— que deslindó posiciones políticas en el interior del carrancismo. La contienda electoral que buscaba sucesor a Carranza se valía ahora del rebelde sureño como un arma discursiva: la gloria militar y la presidencia de la República estaban en juego. Ello, además, y tal vez también sorpresivamente, dio pie a la creación de los adjetivos que acompañarían a Zapata en el camino de su heroificación y su significado nacional.

El hombre, el mito y el símbolo

17 La muerte de Emiliano Zapata no significó únicamente la desaparición de un hombre molesto para el gobierno de Carranza. De hecho, el asesinato del caudillo se resolvió en la personificación de dos concepciones de la historia y de la realidad distintas; asimismo, condicionó la conversión de los campesinos rebeldes en campesinos base política consensual del estado. Por un lado, la primera concepción, la de los hombres del campo del centro de Morelos, convirtió a Zapata en un héroe trágico: no murió él sino su doble, su "nahual" si pensamos en un significado de raíz indígena; el "verdadero" se "chispó (huyó) a un lugar lejano, y regresa de vez en cuando. Es un héroe que, como el Heracles griego, terminó sus "trabajos" y, aunque vivo, ya no tiene función en la tierra.

18 Veamos. Desde la exposición misma del cadáver de Zapata en Cuautla comenzaron las dudas entre los testigos: que Zapata no era tan gordo; que a Zapata le faltaba el dedo meñique (que perdió en una charreada), mientras que el muerto los tenía completos; que Zapata tenía una cicatriz de una cornada en un costado y un lunar en forma de manita, mientras que el hombre expuesto no tenía nada, etcétera. A la duda siguió la respuesta explicativa cuyo contenido —además de tranquilizar a sus seguidores— redondeaba el naciente mito: sabedor de la treta de los carrancistas Pablo González y Jesús Guajardo, Zapata no fue quien entró a la hacienda de Chinameca el fatídico 10 de abril, sino que un compadre que se le parecía lo sustituyó —¿el que era "como su caricatura" del que hablaron los exzapatistas? El "jefe" se "chispó" con otro compadre, un árabe, que se lo llevó a Arabia, "donde lo tratan como rey", "retirado a la vida privada". El mito, en fin, ubica sus espacios en una geografía propia, la Arabia imaginada por los campesinos, perteneciente a un mundo que tiene sus distancias particulares, se hallaba lejos y cerca: lejos, porque era un lugar inaccesible para los profanos, y cerca porque de vez en cuando el "jefe" "bajaba" a Jojutla (o a Jonacatepec) disfrazado de vendedor de cacharros —"a venderlos, no a regalarlos", aclaraba un ex zapatista—, sin bigote, vestido de paisano, a pie o en coche, para ver cómo estaban sus hermanas y amigos. Muchos lo vieron —los más por medios rituales espiritualistas—, otros lo supieron y aceptaron. Hasta hace poco más de diez años, decían los viejos: "Zapata ya murió, pero de muerte natural, por allá lejos, en la Arabia que lo asiló". Las siguientes versiones de veteranos Zapatistas pueden servirnos de ejemplo. Don Serafín Plascencia, de Villa de Ayala, narró: "Ya quedaron Guajardo y Zapata como compañeros, pero ya la traición era para él, para Zapata (...) Había un compadre que sabía que lo iban a fusilar a Zapata y entonces ese compadre fue y le dijo allá en la Piedra Encimada: Compadre, vengo a morir por ti; nomás te encargo a mi mujer. Me haces favor de darme tu traje, tu sombrero, tus espuelas y el caballo. Y ahí estuvo lo bueno. Entonces estaba un árabe, compadre del general Zapata y le dijo: Pus no más nos pelamos. Y pelaron gallo. Se fueron para Arabia. Bueno, total que se escapó el general Zapata".[7]

19 Don Agapito Pariente, de Tepalcingo, por su parte dijo: "Pues se salió de allá, que se chispa y se va. Se fue a la vida privada como el profeta Moisés, ¿Usted no ha leído las Escrituras? Porque Moisés sacó a sus hijos de Egipto, los dejó unos días y se alejó para la Tierra Santa. Y pues yo digo que así ha de haber sido".[8]

20 Don Feliciano Trejo, de Anenecuilco, platicó: "Nomás se desapareció de allá de Sarabia y se fue para el rumbo del mar, allá a una isla que se llama Chicoapan (...) Y yo estoy convencido de que Zapata no era muerto, porque tengo unos versos que hablan de eso".[9]

21 Otros relatos lo mitifican, aún con la aceptación de su muerte en Chinameca. Don Angel Abúndez, del Higuerón, nos proporcionó esta versión: "Los hombres que son hombres deben morir para demostrar la hombrada. Entonces, para mí es muerto, porque demostró que él murió como Jesucristo; él murió para defender a la gente, y Jesucristo así lo hizo, y es que designó su vida para que los demás se salvaran (...) Si no hubiera muerto, la cosa no valdría".[10]

22 Zapatistas de las zonas periféricas a Morelos, curiosamente, no compartieron el mito, aunque lo conocieron desde sus orígenes. Para ellos su raíz era meramente retórica: El capitán zapatista don Macedonio García, de Juchitepec, México, expresó: "Pero sí, él fue muerto. Eso de que no fue muerto nos decían únicamente por consuelo, para que la gente no se desmoralizara. Pero él fue muerto, nadie muerto más que él".[11]

23 La imaginación y el deseo ampliaron la no-muerte del caudillo. Don Próspero García, general zapatista, de Jojutla, comentó: "...se me arrima el viejito que estaba a mi lado, ya blanco como yo, y dice ¿qué, usted fue zapatista? y yo también le iba a responder mal, pero al verlo y siempre me detuve por la edad ¿verdad?, le digo sí, ¿por qué? —Dice: Zapata vive, y ya terminó su carrera, su primaria, está estudiando para licenciado. Luego que termine su carrera, viene".[12]

24 Otras versiones, no morelenses, como la que una anciana de Calimaya platicó a mediados de los 70, hacen de Zapata un hombre que, al morir, reencarnó en Santiago Apóstol, a quien en las noches se ve cabalgar con su gran sombrero y en su caballo blanco "cuidando al pueblo".[13] Quedaba así explicado el final de la vida de este héroe (hombre dispensador de poder)[14] en la que la participación de los jefes-compadres era medular. La valoración campesina del compadrazgo cerraba un ciclo de relación social; básico en la cotidianeidad de la producción agrícola, vértebra de la organización y expansión de la guerrilla, la liga de compadrazgo servía de puente en el último y fundamental acto vital del héroe. El hecho y su simbología son, en fin, partes indivisibles de una misma lógica, de todo un sistema de lo imaginario que es practicado, es decir realizado, todos los días en sociedad campesina centro-sureña.

El héroe y el signo

25 Los acontecimientos abrían brecha al proceso de heroificación, a la historia *post mortem* de Emiliano Zapata. El movimiento de Agua Prieta y la caída de Venustiano Carranza en 1920 afianzaron al "grupo Sonora" en el poder. La alianza establecida por Alvaro Obregón con los guerrilleros zapatistas aún en armas (Genovevo de la O, Francisco Mendoza, Adrián Castrejón, Everardo González, etcétera) fue el paso político clave en la llamada "unificación revolucionaria" para integrarlos al nuevo gobierno y absorber sus demandas, ya no como exigencias rebeldes sino como proyecto revolucionario nacional. La subversión campesina se convirtió así en oposición a los mismos enemigos del gobierno (hacendados, latifundistas, etcétera).

26 De este modo, la muerte del rebelde se convirtió en martirio del héroe. Borró el estigma del delincuente, bandolero y azote de la civilización, volviéndolo luchador justo e incorruptible, no subversivo. Como contraparte, la muerte de Zapata, para el campesino, sólo vino a redondear el valor que en vida poseía, representaba y legitimaba. Se gestaba la canonización, con la absolución estatal, de un lado, y el orgullo campesino del otro. El mismo Obregón hizo "suya" la rebeldía zapatista como germen del nuevo estado y calificó

a Morelos (y a los morelenses) de "modelo que citamos los gobernantes, cada vez que se necesita un ejemplo, a otros estados que empiezan a equivocar su misión".[15]

27 *El Demócrata,* el mismo periódico que festejó la muerte del Atila del Sur en 1919, entendió perfectamente el cambio. Así, en 1922 publicó: ".. los hombres que, como Emiliano Zapata, alzando su figura por encima de la humanidad, alentados por ideas sublimes y magnánimas, ofrecen su sangre, su vida y todo cuanto valen, en aras de las aspiraciones comunes, olvidándose de sí mismos, desprendiéndose de los atávicos egoísmos de los insolentes y convirtiéndose en apóstoles de altísimos ideales".[16]

28 La prensa hacía borrón y cuenta nueva de sus opiniones; sólo algunos recordaban —deseaban recordar— que poco antes se calificó de "profanación enorme" al hecho de querer "hacer un mártir del impenitente bandolero, de levantar altares al criminal feroz", "labor solamente comprensible en los medrosos politicastros".[17] Nadie en su sano juicio —a excepción hecha claro está, de sus opositores— se atrevería, en 1922, a calificar públicamente a Obregón de medroso politicastro. Y para estas fechas se comenzaba a construir el panteón de héroes revolucionarios; en ese momento, la figura de Zapata se perfilaba como la abanderada histórica de una política agraria que rebasaría los ámbitos regionales para volverse proyecto nacional. Zapata, héroe trágico como el Dionisos griego, dejó de ser peligroso a la ciudad cuando se le incorporó a los misterios, al rito oficial. Cambió su figura monstruosa, incontrolable, del rebelde real, por la armónica, identificable, del héroe plástico. Cambió también su esencia dolorosa de hombre de carne y hueso. Se transformó dentro del ritual en hombre de naturaleza apacible aunque con un dejo temible de fuerza contenida. Se olvidó al hombre intransigente en favor del mártir ubicable, "pintable", obra de arte que cabalga en un caballo que vuela sin moverse de su lugar. Y Zapata fue el Atila mientras amenazó a la ciudad, y se hizo héroe cuando la ciudad sometió nuevamente al campo, cuando le ganó la guerra. Se domesticó el peligro al convertirlo en símbolo positivo, constructor de lo que no quería, olvidando su realidad esencial del destructor que desea crear algo distinto. Se purificó al subversivo y se erigió al héroe "frontera". El Zapata domesticado es el límite tolerado en la oposición, no en balde, en los años 20 y en 1953, durante las conmemoraciones de su muerte el 10 de abril, se hicieron críticas a quienes trataron de salir de la "familia revolucionaria" para oponerse a los candidatos oficiales y gobernantes en turno. Pues la naturaleza paradójica de Zapata como discurso lo ha hecho conjuro ante las crisis políticas y sombra terrible durante las crisis económicas. En las primeras, pone los límites a quienes suponen otro orden trasluciendo la pluralidad de un sistema que acepta aún al rebelde por antonomasia; en las segundas, como contraparte, recuerda el significado del descontento popular.

29 Pero Zapata también fue punta de lanza contra los tradicionales enemigos de la Revolución. El 10 de abril de 1924, el entonces candidato Plutarco Elias Calles declaró: "Y ahora una vez más es necesario que sepa la reacción mexicana y la reacción extranjera que yo estaré siempre con los principios más avanzados de la humanidad. Que sepa una vez más que ese programa revolucionario de Zapata, ese programa agrarista es mío"[18]

30 Por otro lado, desde la misma década de los 20, la figura del rebelde sureño sirvió para dar nombre a organizaciones y lugares. Por ejemplo los de las Ligas de resistencia de Yucatán y Campeche en 1922, o el del municipio tabasqueño de Montecristo que en 1927 fue cambiado por el del actual Emiliano Zapata. Y esta tradición continuaría hasta nuestros días, en el que ejidos, el ingenio de Zacatepec, organizaciones políticas estudiantiles y campesinas y calles citadinas llevan el nombre del héroe. También entonces se cambió el

lema zapatista de "Reforma, Libertad, Justicia y Ley" por el famoso, pero apócrifo, de "Tierra y Libertad".

31 En 1931, cuando ya no había dudas sobre la autenticidad heroica de Zapata, se creó el Comité Nacional Pro-homenaje Integral a Emiliano Zapata, reuniendo las firmas de diputados, gobernadores, delegados y del mismo PNR apoyando la iniciativa de heroificación nacional. En ese año, en un folleto reeditado varias veces, y con tirajes que hoy envidiarían varios periódicos, se dijo que Zapata era el continuador de la obra de Hidalgo y de Morelos, "cabal heredero del Indio de Guelatao".[19] También se propuso al Congreso de la Unión que se nombrara al rebelde suriano "Benemérito de la Patria" y que el 10 de abril fuese declarado "Día de Duelo Nacional". Además se pidió que se levantara una estatua que ocupara el lugar de la ecuestre de Carlos IV (El Caballito) o que se pusiera en alguna glorieta del Paseo de la Reforma; y, finalmente, que su nombre fuera escrito con letras de oro en la Cámara.[20]

32 Pero sus contornos finales fueron adquiridos durante el régimen presidencial del general Cárdenas. Y fue en esa época cuando se equiparó la labor del presidente de la República con los "trabajos" del héroe campesino. En 1940, por ejemplo, se dijo: "Lázaro Cárdenas, que ha enriquecido con su obra la iniciada por Zapata, es el mejor zapatista de México. Los que se oponen al desarrollo de su obra, los que se oponen a ello, son traidores a su jefe".[21] En esa misma ocasión, Vicente Lombardo Toledano explicó que la tierra había sido el logro zapatista, mientras que la conquista del subsuelo había sido el del cardenismo. La defensa de la recién adquirida riqueza petrolera mexicana se trataba como parte de un solo proyecto revolucionario que cerraba filas ante el inminente embate del enemigo externo. Vivos y muertos —en este caso Cárdenas y Zapata— se unían en torno a un hecho histórico que se convertía en un largo presente: las revoluciones del rebelde morelense en la década de los años 10 y la del presidente michoacano en los 30 convergían en una sola Revolución Mexicana.

33 En ese entonces, el caudillo suriano dejó de ser tan sólo un héroe rural y se universalizó a través de las prácticas agraristas y nacionalistas de ese intenso régimen del presidente Cárdenas, y a través, también, de los expositores más influyentes de la época: los artistas plásticos. Con ello, Zapata se volvió un símbolo que educaba dentro de un proyecto que hacía resaltar los elementos de identidad de "lo mexicano". De esta forma, olvidándose de la denigrante caricatura política de la década revolucionaria, los grabados y dibujos con el tema Zapata (vivo, muerto, a pie, a caballo), con letreros de "Tierra y Libertad", del taller de la Gráfica Popular y los Zapatas del muralismo, engrandecían su figura como la más auténticamente revolucionaria y popular. Su función didáctica llegaba de manera inmediata, a simple vista. Asimismo, se ajustaba a los ideales nacionalistas con tema prehispánico o indígena, que le dieron al agrarismo zapatista ese aire de atavismo indio que lo ha acompañado hasta hoy. También los escritores participaron y en esa misma época Jesús Sotelo lnclán escribió su *Raíz y razón de Zapata,* obra histórica en la que el héroe se explica como heredero de una añejísima tradición de posesión, uso y lucha por la tierra. Zapata, desde entonces —y con la obra del que fuera general zapatista, Gildardo Magaña, *Emiliano Zapata y el agrarismo en México*— en la historiografía, la novela —una de las últimas más o menos exitosa fue *Emiliano,* de Alejandro Iñigo—y el cine —recuérdese *Viva Zapata* de Elia Kazán, con guión de John Steinbeck, recientemente publicado en los Estados Unidos (1975, 1991 y 1993) —ha encarnado diversas explicaciones, desde la venganza ancestral indígena y el movimiento agrario de raíces prehispánicas, hasta la rebeldía coyuntural y la hipotética vida después de huir de Chinameca en abril de 1919.

34 Los primeros años de la década de los 50 evidenciaban una nueva escisión en la "familia revolucionaria". Nuevamente el héroe "frontera" y su fecha ritual servían de conjuro. En 1949, en el XXX aniversario de su muerte, y en 1950, el presidente Miguel Alemán encabezó los festejos. Para el acto fueron reunidos expresamente los sobrevivientes revolucionarios de las distintas facciones. Juan Barragán, excarrancista, dijo en aquella ocasión (1950): "Este es para nosotros un testimonio de armonía y unidad revolucionaria". [22] Pero en 1953 la tormenta divisionista aún no se había despejado. El 10 de abril de ese año, en la ceremonia dedicada a Zapata y presidida por Adolfo Ruiz Cortines, el orador y expresidente Emilio Portes Gil fue contundente:

> Los enemigos de la Revolución siguen siendo los enemigos de la Revolución (...) Yo clasifico a esos enemigos del movimiento social mexicano en dos grupos: aquellos que por su ideología retardataria y por sentirse herederos y representativos de las clases privilegiadas, ven con amargura todo lo que tiende a innovar y a imprimir nuevas modalidades al estado social, económico y cultural del país, y aquellos que han renegado de su pasado revolucionario por no haber logrado satisfacer sus ambiciones de lucro o de poder y que han sido inconsecuentes consigo mismos, cometiendo todo género de claudicaciones (...) Es imperdonable que (...) los renegados del movimiento progresista, se presten a ser instrumentos conscientes de nuestros seculares enemigos y lleguen, generalmente cada seis años, con motivo de la renovación de poderes federales, a cometer actos de verdadera traición, sólo porque no logran satisfacer mezquinas ambiciones.[23]

35 En las décadas de los 60 y 70 continuaron las tendencias: discursos políticos, estudios historiográficos —como el de John Womack, *Zapata y la Revolución Mexicana,* o el de Adolfo Gilly, *La Revolución interrumpida,* o bien el de Arturo Warman, *... Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado Nacional*— nuevas ópticas de investigación—como el programa de entrevistas coordinado por Alicia Olivera—, festejos más o menos lucidos —como los del centenario del nacimiento del héroe en 1979—, más bronces, una medalla conmemorativa y otras perspectivas cinematográficas —que van desde el Zapata de Antonio Aguilar hasta el documental testimonial de García Videla, de la Filmoteca de la UNAM—, circulan un discurso que se ha hecho obligatorio y necesario a la vez. Su nombre se recuerda en espacios tan disímiles como el de las luchas contestatarias (desde la Unión Campesina Emiliano Zapata, fundada hacia finales de los 70, hasta los indígenas zapatistas rebeldes de Chiapas a partir de 1994) o una estación del metro. Con todo, el hombre, su signo y sus restos siguen perteneciendo más a Morelos que a la Nación: por consenso regional (de la zona zapatista de Morelos, Distrito Federal, Estado de México, Puebla y Guerrero) se decidió que su tumba permaneciera en el centro de Cuautla. Respecto a una realidad histórica todavía viva, Emiliano Zapata es el único héroe que no descansa en el Monumento a la Revolución.

NOTAS

2. Entrevista Villa-Zapata, Xochimilco, D. F., diciembre de 1914.

3. Archivo General de la Nación, *Fondo Genovevo de la O,* caja 14, exp. 3-6; entrevistas realizadas por Laura Espejel, Alicia Olivera, Citlali Marino, Carlos Barreto y Salvador Rueda dentro del programa de Historia Oral del INAH (1974-1978).

4. Véase Jesús Sotelo Inclán, *Raíz y razón de Zapata,* México, FCE, 1970; John Womack, *Zapata y la Revolución Mexicana,* México, Siglo XXI Editores, 1972. Para características del *calpulli:* Arturo Monzón, "El *calpulli* en la organización social de los tenochcas", México, UNAM, 1949; Alfredo López Austin, *Hombre-dios,* México, UNAM, 1973, p. 66 y ss.

5. Vicente Vértiz a la Secretaría de Fomento, mayo 31 de 1912. AGN, *Secretaría de Gobenación, Asuntos Varios,* 1911-1914, exp. 298.

6. Entrevista a Bibiana Guerrero, realizada por Laura Espejel-Adolfo García Videla-Salvador Rueda, Cuahixtla, Morelos.

7. Entrevista con Serafín Plascencia, realizada por Laura Espejel y Salvador Rueda en la ciudad de México, PHO-INAH.

8. Entrevista realizada con Agapito Pariente Aldana, realizada por Alicia Olivera en Tepalcingo, Morelos, PHO-INAH.

9. Entrevista con Feliciano Trejo Torres, realizada por Salvador Rueda en Anenecuilco, Morelos, para la película documental de Adolfo García Videla, *Testimonios Zapatistas,* Filmoteca de la UNAM, 1987.

10. Entrevista con Ángel Abúndez, realizada por Carlos Barreto y Salvador Rueda en Cuautla, Morelos, para la película de Adolfo García Videla, *Testimonios Zapatistas.*

11. Entrevista con Macedonio García Ocampo, realizada por Laura Espejel y Salvador Rueda de Juchitepec, Estado de México, para la película de A. García Videla, *Testimonios Zapatistas.*

12. Entrevista con Próspero García Aguirre, realizada por Laura Espejel y Salvador Rueda en Tlatenchi, Morelos, para *Testimonios Zapatistas.*

13. Entrevista con Irene Copado viuda de Reyes, realizada por Alicia Olivera en Calimaya, Estado de México, PHO-INAH.

14. Para relación de características simbólicas y de poder entre los hombres-dioses y los caudillos campesinos, véase Alfredo López Austin, *Hombre-dios, op. cit,* cap. X.

15. Discurso de Alvaro Obregón en Cuernavaca, reproducido en el folleto *Comité Nacional Pro-homenaje Integral a Emiliano Zapata,* spi, 1931, p. 55-56.

16. *El Demócrata,* 10 de abril de 1922.

17. *El Universal,* 17 de abril de 1919.

18. *El Universal,* 11 de abril de 1924.

19. Comité Nacional Pro-homenaje, *op. cit.*

20. *Ibidem,* Carlos Sierra hizo una buena relación de la historia de Zapata-símbolo agrarista. Sierra reconstruyó además la participación de los exzapatistas y vecinos de Xochimilco, en 1931, para el reconocimiento de Zapata como héroe nacional. Para el sentido que se ha dado a Zapata-símbolo, es imprescindible leer su libro *Zapata, señor de la tierra, capitán de labriegos,* México, DDF, 1985, p. 25-34.

21. *El Nacional,* 11 de abril de 1940, citado por Carlos Sierra, *op. cit.,* p. 79.

22. Citado por Carlos Sierra, *ibidem,* p. 100.

23. *Ibidem,* p. 105.

NOTAS FINALES

1. Dirección de Estudios Históricos, INAH.

Kauymáli y las vaginas dentadas

(Aproximación a la mitología huichol desde la perspectiva de un héroe civilizatorio)

Félix Báez-Jorge

1 Note portant sur l'auteur[1]

> "El país que ya no tenga leyendas —dice el poeta— está
> condenado a morir de frío. Pero el pueblo que no
> tuviera mitos estaría ya muerto".
> G. Dumézil, *El destino del guerrero*

I

2 El interés temático de este breve ensayo se centra en *Kauymáli* (o *Káuyumaric)* uno de los personajes centrales de la mitología huichol.[2] El análisis comprende su condición polisémica, su papel referencial en la configuración de la identidad étnica del mencionado grupo indígena, así como sus transformaciones simbólicas y relaciones con otros héroes civilizatorios de las mitologías americanas.

3 Este análisis preliminar que se presenta enseguida se fundamenta en una reflexión central de Dumézil (1990, p. 15):

> La función de la clase particular de leyendas que son los mitos es, en efecto, expresar dramáticamente la ideología que vive la sociedad, mantener ante su conciencia no solamente los valores que reconoce y los ideales que persigue de generación en generación, sino ante todo su ser y su estructura mismos, los elementos, los vehículos, los equilibrios, las tensiones que la constituyen, justificar, en fin, las reglas y las prácticas tradicionales sin las cuales todo lo suyo se dispersaría.

4 En opinión de Anguiano y Furst (1978, p. 20) la cosmovisión de los huicholes es esencialmente chamanística, mágica y animista. En ciertos aspectos, la consideran: "típica de las sociedades que empiezan su etapa de agricultura de sustento, pero en cuanto a

algunos de sus supuestos subyacentes, más cerca de las sociedades de cazadores y recolectores".

5 Zingg (1982, II, p. 588) advierte que la mitología huichol refleja la vida social del grupo y

> la explicación racional del comportamiento más sorprendente, más interesante de cada individuo (...) la mitología es tan sagrada para el huichol como lo es la Biblia para el cristiano y también, por el hecho de que los huicholes trabajan más en su religión que en sus labores técnicas (...).

6 El citado autor considera que la mitología de los huicholes comprende tres ciclos: el de la temporada seca, el de la temporada húmeda y el cristiano. A partir de la lectura de las obras de Lumholtz, Zingg y Furst, López Austin (1994, p. 106, 142-144) señala la escasa influencia ejercida por el cristianismo en este grupo, vecino de los coras y los tepehuanos. Sugiere, además, que en la mitología huichola prevalece la "idea de la batalla"; la lucha se imagina como "el medio creador por excelencia". Indica que

> Otra importante creencia huichola es que existe una relación entre lo sagrado, lo impuro, lo peligroso, lo tierno y lo nuevo. Es una cualidad contagiosa que hace que las cosas sagradas sean intocables. Esto las hace peligrosas. Es necesario disminuir esta fuerza por medio de ritos específicos.

7 En los breves comentarios anteriores sobre la mitología huichol, se tiene un primer referente para contextuar los distintos acercamientos analíticos a la personalidad mítica de *Kauymáli* (o *Káuymaric).* Puede decirse que este héroe cultural nace para la etnografía en el libro sobre el arte simbólico de los huicholes que Carl Lumholtz publica en 1900 (editado en castellano hasta 1986, por el Instituto Nacional Indigenista). En el estudio de este explorador noruego *Kauymáli* es llamado *Tama'ts* (Hermano Mayor) *Kauyuma'li o Te'vali* (Abuelo). Dice que

> es el nombre del dios que dió forma al mundo y tuvo que luchar con los habitantes del inframundo para lograr su propósito. Aparece bajo distintas representaciones —venado, lobo, pino, remolino—, es él quien enseñó a los ancestros "todo lo que tenían que hacer para acatar lo que los dioses querían en las cinco esquinas del mundo" —hacen las flechas ceremoniales, las sillas y los cuencos votivos, perseguir venados y beber *hi'kuli* [peyote] ... (Lumholtz 1986, p 38).

8 Lumholtz (1986, p. 151, 210, 215-216) consigna también que *Kauymáli* fue quien "enseñó a hacer flechas a los demás dioses", e incluye un tejido que representa el "lecho" del héroe, utilizado para "tener suerte con la cacería de venados". Dice, además, que *Kauymáli* fue el primero en usar el *si'kuli* (el mal llamado "Ojo de Dios", cruz hecha con tiras de carrizo o paja, entretejida en forma diagonal con hilo de varios colores). Del *si'kuli* (símbolo de poder, que sirve para "ver y entender cosas desconocidas") se valió "para ver dentro de la tierra".

9 Konrad Theodor Preuss registró las peripecias del héroe civilizador huichol en el trabajo de campo que efectuó en la segunda mitad de 1906. Le llama *Káuyumaric,* y al explicar los obstáculos que enfrentó para obtener y estudiar los textos sagrados, indica que el contenido de los cánticos religiosos huicholes "consiste, en gran medida, en un diálogo de los dioses con el mensajero de la deidad del fuego *Tatevalí,* el embaucador *Káuyumaric,* que es un venado" (Preuss 1907, *apud.* Anguiano y Furst 1978, p. 21-22).

10 Preuss descubrió que cada ciclo de las canciones sagradas (con muy pocas excepciones) se inicia con la invocación de *Káuyumaric* dirigida a su morada, situada al extremo del mundo. Inicialmente el chaman cantor debe explicar a *Tatevalí* la naturaleza y el propósito de la ceremonia. A continuación el dios del fuego informará al *mara'akáme* que no puede trabajar solo, y, por su conducto, enviará "dos flechas ceremoniales con plumas

sujetas" a *Káuyumaric,* que permanece "dormido en la oscuridad de su vivienda, (...) mágicamente rodeada de varas emplumadas y custodiada por jaguares, leones de montaña y serpientes" (Preuss 1908, apud Anguiano y Furst 1978, p. 22)

11 Atendiendo a los extractos de las narraciones míticas obtenidas por Zingg (1982, I, p. 524, 583-584; n, p. 183ss, 191-192, 200-541), durante la prolongada investigación que realizara entre 1934 y 1935 la figura de *Kauymáli* integra diversos planos simbólicos. Es considerado el Hermano-Mayor Lobo; hijo del Padre Sol, nacido de la sandalia de este gran dios. Picaro, embabucador "medio maldito", chaman-niño, revelador de la voluntad del Sol, proclive al desenfreno sexual, de voluble carácter, duende travieso. Los huicholes lo imaginan como un gran maestro que "les enseñó casi todo lo que saben".

12 La vigencia de estas ideas en el ceremonial contemporáneo de los huicholes ha sido consignada por Anguiano y Furst (1978, p. 23):

> Uno u otro de nosotros, tuvo ocasión de escuchar, varias veces, este discurso introductorio del chamán con la personificación Venado de *Káuyumaric* quien aunque a veces actúa casi como un embabucador es, no obstante, el espíritu elemental ayudante y compañero del chamán. Incluso en el contexto de una cura, el chamán cantor puede deleitar a su público alargando su evocación de *Káuyumaric* con humorísticas referencias a su famosa predilección por el sexo (...)".

13 En las ocasiones sagradas los huicholes siempre llaman a *Káuyumaric* (o *Kauymáli)* y a los antepasados a fin de que participen en los festejos, completando el círculo entre los vivos y los muertos, entre el presente y el pasado, entre *este* y el *otro* mundo, y entre la naturaleza, la cultura y lo sobrenatural (Anguiano y Furst 1978, p. 40).

14 Las páginas siguientes evidencian el papel de *Kauymáli o Káuyumaric* como héroe civilizador (o héroe cultural), personaje mitológico a quien los huicholes atribuyen el origen de la mayor parte de sus instituciones culturales y.de su patrimonio material y espiritual. Su perfil corresponde al que Hultkrantz (1990, p. 224-246) trazara para este tipo de seres en la mitología de los indios de Norteamérica. El héroe civilizador es un creador adjunto; es quien secunda a los dioses principales en sus actos creacionistas, llegando incluso a suplantarlos en este papel. Representa la naturaleza "un poco caprichosa y a veces maléfica de lo sobrenatural". Es, simultáneamente, instaurador de las leyes y bufón. Extermina monstruos y ayuda a los hombres a librarse de terribles peligros. El perfil de usurpador (o suplantador) de las divinidades que se atribuye a *Kauymáli,* lo aproxima a la función que cumple el *trickster* en la mitología de los indios norteamericanos (y en la de otros grupos étnicos de Africa, Australia y Polinesia), personaje contradictorio, a un tiempo bienhechor (creador de bienes), y embabucador (o tramposo). (Véase Radin 1956; Eliade y Couliano 1992, p. 48-50ss). El *trickster* semeja una divinidad con vocación terrenal; opera como mediador social, atendiendo a lo señalado por Lévi-Strauss (1968a, p. 204) o *héroe-burlador,* de acuerdo con la significativa reflexión de Barabas y Bartolomé (1984, p. 66-67):

> El fenómeno de la mediación resulta fundamental para la comprensión del dinamismo social que subyace a la fórmula mística, puesto que propone una extensión de las capacidades del héroe: así como puede mediar entre las deidades y los hombres, entre las potencias de la naturaleza y la sociedad; también media entre indígenas y blancos. Todo mito heroico implica la aparición de un héroe divinizado que hace posible la articulación entre la sociedad y el cosmos (...) humanizando y ordenando (nomizando) el caos primigeno de la creación. Parte de esta creación nomizada en términos humanos está ahora signada por la presencia de los blancos; por lo tanto las relaciones con los mismos deben estar arquetípicamente definidas

por un modelo de referencia que permita el desarrollo de un patrón ideológico para dicha vivencia; patrón que es proporcionado por las hazañas del *héroe-burlador.*

II

15 La importancia de *Kauymáli* (o *Káuyumaric*) en la mitología de los huicholes se evidencia en diversos relatos, entre los que destaca el relacionado con la "creación de una raza a partir de la gente-maíz", atendiendo a lo indicado por Zingg (1982, II, P. 219-220SS). La narración explica que la Dueña del Maíz (*Otuanáka*) (representada en las ceremonias mediante una muñeca vestida con prendas femeninas, rellenas con perfollas de maíz) fue preñada por *Tayaupá* (Padre Sol) regalándole flores mágicas que se introdujeron en su vientre, mientras "barría el patio de la danza". Transcurridos cinco días la joven-maíz estaba lista para dar a luz, pero el Sol no quería que el niño naciera todavía, razón por la cual el trabajo de parto se prolongó durante el mencionado lapso. De acuerdo con el texto registrado por Zingg,

> La gente del mar (los grandes dioses) no sabían qué era lo que estaba ocurriendo. Sin embargo, el curandero-shaman niño *Kauymáli* pensó que él podría ayudar [con su canto], pues no tenía ningún pecado. Fue así como nació el hijo de la joven-maíz. Cinco días después *Kauymáli,* que tenía conocimientos de todas estas cosas, hizo los arreglos necesarios para la ceremonia, que se llevaba a cabo por primera vez, de lavar a la madre y al hijo.

16 Sin embargo, cinco días después de nacido, el niño enfermó gravemente. El Sol aconsejó a *Otuanáka* y su marido *Komateáme* (Dueño de maíz) que acudieran a la iguana *Atakawai* para ver si ella (o sus cuatro hijos) podían curarlo. Ante el fracaso buscaron a *Kauymáli,* quien descubrió que el verdadero padre del niño era el Sol; acercó su oído a las articulaciones del pequeño para escuchar su sonido; extrajo (por succión) un grano de maíz del estómago del infante, una "piedra viva" de su pie, espuma (o baba sanguinolenta) de la cabeza, y un cactus de su pecho. El relato continúa detallando los pasos seguidos en la curación, incluyendo la fabricación y ofrenda de vasijas votivas, a los dioses de los cuatro rumbos. El niño recobró la salud cuando se remedió el descuido involuntario de no haber ofrendado a la anciana diosa *Nakawé* (Madre de los dioses y de los vegetación), gracias a la revelación que el Sol hiciera a *Kauymáli,* valiéndose del aire como mensajero.

17 En otra narración mítica registrada por Zingg (1982, II, p. 22ss) el Sol ordena a *Kauymáli* que coloque dientes en las vaginas de las mujeres a fin de impedir que "la raza" se multiplicara "a los cuatro confines de la creación", situación aparejada a pleitos entre las féminas y hacinamiento en los poblados. Sin embargo, por su carácter lascivo, *Kauymáli* olvidó lo que había hecho y al ser seducido por una mujer, fue castrado. Ante tal problema, las diosas del mar le aconsejaron que visitara a *Pálikata* ("el cazador de venados") para pedirle prestado un "cuerno sagrado de venado", pretendiendo fundar otra "raza". Dado la importancia de esta empresa, se prohibió a *Kauymáli* tener relaciones sexuales. Entretanto el pene de *Kauymáli* volvió a crecer, alcanzando tal longitud que le permitía copular a distancia con las mujeres mientras dormían. *Nakawé* (la Madre Primordial) utilizó su vara para descubrir si *Kauymáli* era fiel a sus votos, y al comprobar que no lo era, decidió castigarle transformando un gran risco en mujer. Cuando *Kauymáli* copulaba con ella, súbitamente volvió a recuperar su forma de elevado acantilado, quedando el héroe suspendido de su pene, cabeza abajo. Las grandes diosas del mar lo dejaron ahí colgado durante cinco días como castigo, pero impidieron que muriera. Un zopilote, finalmente, cortó el miembro de *Kauymáli* quien se precipitó al vacío; no se mató

porque fue ayudado por la "vara mágica" de *Nakawé,* cayendo dentro de la vasija sagrada de esta diosa, que contenía la ceniza de una calabaza mágica, con la cual *Kauymáli* quedó curado: "*Nakawé* no se enojó con *Kauymáli,* porque ella estaba a punto de triunfar sobre el Sol".

18 Los nexos míticos entre *Kauymáli* y *Nakawé* están presentes en otros de los relatos consignados por Zingg (1982, II, p. 230ss). Se explica así que la Madre Primordial ordena al héroe cultural quitar los dientes de las vaginas de las mujeres a fin de que el chaman *Tumusáuwi* (Ilamado también "chico-pato", personaje capaz de transfigurarse en venado)[3] pudiera tener hijos, siguiendo la indicación de uno de sus sueños. *Kauymáli* se colocó el cuerno mágico de venado sobre el pene y fue copulando en la noche con las mujeres, rompiendo las dentaduras vaginales: "Cada vez que *Kauymáli* se retiraba de una vagina, *Nakawé* recogía el mágico cuerno (...) antes de que tocara el suelo, pues de lo contrario jamás habría ningún huichol (...) En cuanto las mujeres quedaron desarmadas, pronto tuvieron cinco hijos de *Tumusaúwi*".

19 La vinculación entre *Kauymáli* y *Nakawé* se evidencia también en el mito huichol-cristiano del diluvio, narración en la cual se cuenta que el héroe cultural copula con una mujer-perro (que le regalara la Madre Primordial), unión de la cual nació un hijo[4]. En la síntesis del relato presentada por Zingg (1982, II, p. 227) se dice:

> De esta línea desciende la raza mexicana, porque los mexicanos invadieron las tierras de la gente de *Tumusúwi* y comían los elotes sin celebrar previamente la ceremonia de los primeros frutos. *Tatevali* [el abuelo fuego] se encolerizó tanto por esto, que ordenó que los hijos de *Kauymáli* fuesen llamados mexicanos.

20 En otra narración mítica, la reiterada debilidad de *Kauymáli* por el sexo, se establece como la causa que motivó la introducción de la muerte entre los huicholes (Zingg 1982, I, p. 411; II, p. 234ss):

> Cuando se menciona en la mitología al hermano mayor Lobo, *Kauymáli,* se dice que él que es muy delicado por ser medio malo y también, porque les trajo la muerte (...) Pero no es tan sagrado como los grandes dioses. Por consiguiente, era muy delicado para él permanecer en la comarca de los grandes dioses, que está ubicada cerca del mar y a donde *Kauymáli* fue para aprender los secretos de las deidades y así poder conseguir sangre de venado para ayudar al Padre-Sol.

21 La presencia mítica de *Kauymáli* se asocia, además, al origen del fuego; a la vara sagrada y a los rayos del Padre Sol; al sacrificio del venado; a la desaparición de las enfermedades (mediante su canto y ceremonias); a la lucha contra *Kieli tewíali* ("hombre-datura") un perverso chamán; al ceremonial del peyote; al "amansamiento" del Sol y la protección de los huicholes contra la viruela. Al respecto, en el relato extractado por Zingg (1982, II, p. 195) se indica:

> También se produjo una epidemia de viruela. Entonces se le reveló a *Kauymáli* que debía vacunar a los huicholes sanos con el pus extraído de las llagas de un hombre enfermo. Luego de cantarle toda la noche a *Tatevalí* (el Abuelo Fuego, el más grande chamán cantor y curandero), *Kauymáli* le dijo a la gente que confesara sus pecados alrededor de la fogata. Así lo hicieron todos y después de la confesión se les limpiaba frotándoles el cuerpo con hierba seca que luego era quemada. A continuación, con una espina del huizache, se los vacunó en los hombros, pechos y frentes con marcas en forma de cruz. Todos sanaron, salvo el hombre que había proporcionado la vacuna, puesto que su mal fue usado para infestar a los otros. Luego *Kauymáli* repitió esta ceremonia en las otras cuatro regiones del mundo.

22 *Kauymáli* confeccionó, también, el primer penacho de chamán que debe usarse para atender cualquier asunto sagrado; les enseñó a los indios como hacer las sillas donde se

sientan los *mara'akáme, y* fijó los elevados honorarios que deben cobrar los chamanes al atender casos graves. Dio nombre a las cosas del mundo cumpliendo el mandato del Padre Sol (Zingg, 1982, I, 580, 584-585).

23 Atendiendo a los relatos míticos analizados por Furst y Anguiano (1978, p. 41, 53) *Káuymaric* (o *Kauymáli*) ayudó a *Tatevalí* (el Abuelo Fuego) y a *Nakawé* (la Gran Abuela) a poner en orden el mundo y a enviar “a los diferentes dioses a sus lugares respectivos”. En ellos se explica también que los *mara'akáme* (chamanes) viajan con *Káuyumaric* que es el Sagrado Venado: “El es el compañero de Nuestro Abuelo, Nuestro Padre. El *mara'akáme* viaja con su ayuda. *Káuymaric* es quien los guía a todos, es el que los cuida a todos ellos”.

24 En otros relatos míticos *Kauymáli* ayuda al Sol a triunfar sobre las diosas de la lluvia; es vencido por el hombre-luna y por *Hortiman* (“el demonio del Viento”); y auxilia a *Nakawé* en la obtención “de los chorros de agua que fluyeron para llenar los ríos del mundo” (Zingg 1982, II, p. 205ss). Como *Káuyumaric* preparó los colores con los que los huicholes pintan su rostro, obteniéndolos de las raíces “que crecen en el país del peyote”, según lo indican Anguiano y Furst (1978, p. 53-54); guía a los *mara'akáme* en su mágico viaje para “cazar” el peyote, e hizo “la primera cruz de estambre para protección de los niños”.

25 En lo que Zingg (1982, II, p. 255ss) llama el ciclo mítico cristiano, *Kauymáli* está presente en el relato de la madre-abeja que proporciona la cera para las velas que se ofrendan a los dioses, así como en el que explica el nacimiento de los santos. Se dice que este servidor del Padre-Sol pintó el retrato de San José y “escribió” las costumbres “de este santo y de la Virgen de Guadalupe “porque es muy poderoso a pesar de ser medio malo”. Halló, también, las imágenes de San Juan, San Miguel y en una tabla votiva *(itali),* donde “pintó todas las cosas del mundo”, con un hueso de marcar estampó los retratos del Santo Cristo, la Virgen de Guadalupe y de “todos los otros santos”.

26 Además de proteger al Santo Cristo de las conspiraciones de los *julios* (judíos), *Kauymáli* anunció su llegada a los *mexicanos.* Asimismo, cumpliendo sus órdenes, les enseñó a curtir cuero y a sembrar trigo. Santo Cristo (identificado con el Padre Sol) le mandó, también, a “traer gardenias del mar” y a deslindar las “otras cuatro regiones” del mundo.

27 Mítico artesano, *Kauymáli* fabricó un arco para el violín de San José, mismo que se transformó en bellas flores. La Virgen de Guadalupe (según cuenta un relato) pidió a *Kauymáli* que le hiciera cinco vasijas votivas, las cuales habrían de ponerse a sus pies. Las vasijas salieron del mar y se depositaron en el altar guadalupano. La narración continúa indicando que

> Después de esto la Virgen exigió que le colgaran sobre el pecho un ramillete de cinco flores, que había sido hecho por San José. Las flores penetraron en los cuerpos de los santos convirtiéndose en sus corazones. Es por esto que sus corazones ya no se les ven por fuera (...) Las flores que tenía dentro de su cuerpo San José, se transformaron en niños. Las de la Virgen entraron en su vientre y se transformaron de la misma manera. Entonces *Kauymáli* les ordenó que copulasen; los santos así lo hicieron, quedando comprometidos para casarse. (Zingg, 1982, II, p. 260).

28 Al respecto es pertinente señalar que la Virgen de Guadalupe tiene especial importancia en el ciclo mítico cristiano de los huicholes, si bien su concepción implica elementos simbólicos referidos al pensamiento religioso autóctono. Se le identifica con la diosa del mar y de la lluvia *(Keamu káme)* y con *Nakawé* (la Abuela Crecimiento), o con su equivalente la diosa subterránea *Otuanáka.* El siguiente relato consignado por Zingg (1982, II, p. 264-266) tiene especial importancia para entender la significación de la Guadalupana en la cosmovisión huichol, y su vinculación con *Kauymáli:*

> Cuando en *Santo Cristo* estaba dedicado a crear y ordenar el mundo de los mexicanos, todavía era virgen, pues nunca había tocado a una mujer. Los judíos persiguiéndole, pero no lograban darle alcance. Entonces el *Santo Cristo* le escribió a la Virgen de Guadalupe y a San José.
> Aunque San José llevaba muchos niños en su corazón, también era fuerte y se resistía a la tentación por temor de que los judíos le quitaran su prole mediante algún ardid. También la Virgen de Guadalupe era pura. Lo demostraban sus ropas, que estaban limpias así como lo estaban también las de San José.
> Los dos santos buscaban al *Santo Cristo,* cuyas huellas siguieron hasta las márgenes del mar. Muchos deseaban tener relaciones sexuales con la Virgen de Guadalupe debido a su gran belleza. En esa región estaban situados los ranchos de los *gachupines* (literalmente, españoles, pero una imaginaria raza desconocida para la concepción huichol), los judíos, los turcos y los changos (monos, cast-huichol).
> Mientras San José estaba ausente, armado de un rifle, una pistola y un machete para su protección, esas razas violaron a la Virgen, atacándola por la fuerza. San José creyó que ella había sido infiel a su voto de castidad. No quería tener que ver nada más con ella. Pero el Padre Sol conocía perfectamente lo ocurrido. Le dio a la Virgen ropas nuevas y bonitas y ordenó que fuese elevada a su propia categoría. Por consiguiente, San José perdió a la Virgen, por haber sospechado que ella le fue infiel, cuando en realidad la habían forzado.
> Pese a todo, San José le envió un ramillete de flores, que la Virgen halló mientras barría el patio de danza. Se las ocultó entre sus ropas y las flores penetraron en su vientre, embarazándola. San José fue informado de esto mediante una carta. Entonces se presentó para pagar por la sangre perdida durante el parto. Le regaló prendas de vestir a la madre, a su hijo, y además, ciento cincuenta dólares.
> El niño era un huichol pero enmascarado de mexicano.
> La gente hormiga-cargadora lo robó y lo llevó a una iglesia. Allí *Kauymáli* copió cinco retratos de él. Esos cuadros son los retratos de los santos que se ven en las iglesias mexicanas.
> Fueron llevados a cada una de las cinco regiones del mundo.

29 En otro ensayo (véase Báez-Jorge 1988, p. 200-201) formulé algunas observaciones en torno al texto anterior. En primer lugar planteo una clara asociación entre el Padre Sol y el dios cristiano; recordemos que en un relato antes citado, el Padre Sol preña a la niña-Maíz regalándole flores que se metieron en su vientre. En segundo lugar la niña o joven-Maíz (advocación de la Diosa del Maíz) se asimila a la Virgen de Guadalupe que, mientras barría el patio de la danza (donde se hace bailar la efigie de la niña-Maíz durante la ceremonia de preparación de la tierra) fue embarazada por el ramillete de flores que le enviara San José. El resultado de esta síntesis se aprecia en la dualidad de identidad del producto: “el niño era huichol pero enmascarado de mexicano” del cual se copiaron los retratos de los santos. La fecundación mágica de la Virgen de Guadalupe denota la misma idea contenida en el mito que narra el nacimiento de *Huitzilopochtli,* concebido milagrosamente por *Coatlicue* cuando se guardó “en el seno junto a la barriga” un ovillo de plumas, mientras hacía penitencia (barriendo) en el cerro de Coatépec, de acuerdo con lo narrado por Sahagún (1969, t. I, libro I).

30 Zingg (1982, I, p. 178-180) refiere otras advocaciones míticas entre el *Santo Cristo* y *Kauymáli.* El origen del signo de la cruz se atribuye al héroe cultural huichol, quien “les mostró a los mexicanos la cruz del Sol y del Santo Cristo brillando en el agua”.

> Explica también que
> El Santo Cristo produjo el primer metal que necesitaba para hacer una campana de iglesia, a partir del escarabajo estercolero, *teapuawi,* que es un insecto de gran tamaño y color brillante con un fuerte lustre metálico oscuro. Estos escarabajos volaron hasta la torre de la iglesia donde el Santo Cristo se ocultaba de los judíos y

> cayeron en forma de trozos de metal produciendo un sonido fuerte definido. Por orden del Sol, *Kauymáli* ayudó al Santo Cristo, que había quedado atrapado y conservó los trozos extra enterrándolos en una cueva, donde un gran fuego los transformó en plata. Con parte de esta plata se adornó la cruz del Santo Cristo y *Kauymáli* entregó el resto al gobierno mexicano. Siguiendo el mandato del Sol, el gobierno mexicano creó los primeros avances de lata y otras cosas por el estilo.

31 En otra narración relacionada con el líder mesiánico Manuel Lozada, *Kauymáli* se sincretiza con Jesucristo, y con el citado revolucionario, según lo apunta Montoya Briones (1972, p. 590):

> La situación de grave crisis creada en torno a la población indígena de la región, a causa de la sistemática persecución y extermino de que fuera objeto antes y después de la caída de su líder Manuel Lozada, tuvo por efecto que entre tales grupos étnicos lo integraran a su mitología tradicional identificándolo con Jesucristo, quien a la vez corresponde sincréticamente a *Kauymáli,* héroe cultural de los huicholes. De acuerdo con éstos, Jesucristo, después de recorrer todo México esparciendo sus conocimientos llega a la Capital en calidad de primer *Kawitéro* (o primer jefe) a cantar el ciclo mítico cristiano, pero es traicionado y entregado a los judíos del Palacio Nacional por el general Ramón Corona quien a su vez se le identifica con San Nacario que en la mitología huichola corresponde a Judas. Cristo muere crucificado en el Palacio Nacional y su corazón deja el cuerpo elevándose a la gloria. Los otros santos como Santiago mueren al mismo tiempo, lo que permite inferir que no solamente Lozada queda divinizado, sino que también sus principales seguidores.

III

32 En el limitado espacio de este trabajo no es posible examinar a detalle la riqueza simbólica presente en los relatos míticos relacionados con *Kauymáli* (o *Káuyumaric*). Enseguida se presentan algunas reflexiones preliminares sobre los aspectos que se consideran centrales en el perfil mitológico de este héroe civilizatorio.

33 Destaca, inicialmente, la presencia de *Kauymáli* en toda la dimensión del tiempo mítico huichol. Lo mismo se le ubica en los orígenes (enseña a flechar a los demás dioses, auxilia a las divinidades a ordenar el mundo, introduce la muerte entre los huicholes, vence a las mujeres de vagina dentada, etcétera), como en el momento de la frustrada cristianización ("escribe" las costumbres de los santos y pinta sus imágenes, protege al Santo Cristo de los judíos, etcétera). Desde luego, mantiene su vigencia en tanto patrono creador de las instituciones; está presente en las oraciones de los chamanes y en el aparato ceremonial; guía el mágico viaje de los *mara'akáme* hacia *Wirikúta,* en la "cacería del Hermano Mayor", el sagrado peyote *(hi'kuli o hikuri)* que es al mismo tiempo venado y maíz.[5]

34 Así como *Kauymáli* (o *Káuyumaric*) cubre en su totalidad el ámbito del tiempo mítico huichol, su imagen se refiere a todos los momentos del ciclo de vida humano. Recordemos que se le imagina chamán-niño, o vigoroso joven de descomunal pene y conducta lasciva. También se le llama Hermano Mayor *(Tama'ts)* o Abuelo *(Te'vali).* Sin embargo, estas diferentes edades no circunscriben su condición a un plano estructuralmente humano. *Kauymáli,* según se ha dicho, aparece bajo distintas representaciones: puede ser lobo, pino, remolino y, ante todo, venado. Su amplio espectro de metamorfosis se vincula, evidentemente, con su subrayada configuración polisémica. Héroe cultural singular, en el mito transita de lo divino a lo humano; de lo humano a lo animal; del cielo a la tierra; de la vida a la muerte; de la bondad a la maldad; de la tragedia a la comedia; de lo sagrado a

lo profano, tal como corresponde a su condición de chamán arquetípico, creador adjunto, o notable embabucador *(trickster).*

35 Acaso pueda decirse que esta compleja condición simbólica, articulada a su presencia total en el tiempo mítico, determinan la función referencial que *Kauymáli* cumple en la estructuración ideacional de la identidad étnica de los huicholes, operando como una especie de *alter ego* colectivo. Con razón Zingg (1982, I, p. 583) advierte:

> Así como se considera que el *Santo Cristo* es el héroe cultural de los mexicanos porque él estableció todas sus costumbres, así también *Kauymáli* es considerado el héroe cultural de los huicholes. Como tal es evidentemente, una proyección de los propios huicholes. Igual que el ideal que tienen los indios de contar entre ellos con un joven ingenioso, talentoso, listo y astuto, *Kauymáli* es un personaje picaro, parecido a un duende travieso, que siempre le está haciendo triquiñuelas a los demás y que, alguna vez, cae él mismo en una trampa (...) Como picaro y embaucador que causa gracia, es una proyección del ideal de los huicholes, que también son picaros simpáticos. Así como en la mitología siempre se dice de *Kauymáli* que es medio malo, también a los huicholes les encanta que se los llame a ellos y a sus triquiñuelas, 'diabólicos', en el sentido de excesivamente traviesos. Que un amigo le diga al otro huichol, riendo y con tono admirativo, 'eres un gran pillo', o 'eres *medio maldito*', es una gran lisonja. (...) Como proyección de este concepto que de sí mismos tienen los huicholes, no sólo se dice de *Kauymáli* que es *'medio maldito'* sino que esto se refleja presentándolo como cojo de resultas de una triquiñuela que le tendió el demonio del viento, *Hortimán (...)* Con frecuencia mi informante lo llamaba 'el cojo'. De no haber sido medio maldito, *Kauymáli* no les habría llevado la muerte a los huicholes pese a su debilidad por las mujeres (...) Esa inclinación lo asemeja a los propios huicholes, que son grandes adúlteros.

36 Un aspecto de especial interés refiere a las semejanzas simbólicas de *Kauymáli* con otros héroes culturales (y demiurgos) presentes en las mitologías americanas. El tema de la lucha contra las fantásticas mujeres de vagina dentada destaca en este cuadrante analítico. Sigo, a continuación, el itinerario marcado por Lévi-Strauss en sus *Mitológicas,* aportación formidable al pensamiento antropológico.

37 En un relato toba-pilagá incluido por Lévi-Strauss (1968, p. 116) en *Lo crudo y lo cocido,* se habla de las mujeres de vagina dentada que bajan del cielo y roban carne a los cazadores. En otro mito de los matako (habitantes del Chaco), el héroe Carancho, valiéndose de un piedra, quitó la letal dentadura vaginal a estos seres, haciendo posible que los hombres pudieran copular. En la versión mítica del origen de las mujeres pilagá registrada por Newbery (1973, p. 760-765) se indica que comían por la boca "y entre las piernas"; el águila enseñaría a desdentarlas (con una piedra, según ha dicho) para que nacieran los primeros pilagá.

38 Una narración recopilada por Fock entre los waiwai del Amazonas (sintetizada por Lévi-Strauss 1970, p. 138-139) describe a unos gemelos que "deciden copular con una nutria *per oculos.* El animal indignado protesta diciendo que no es mujer y ordena a los dos hermanos pescar mujeres (...) que tienen vaginas dentadas de las que habría que despojarlas para que no sean impenetrables (...)". Las mujeres tenían dientes de piraña en la vagina. Los gemelos *(Mawari* y *Washi)* no tenían pene "pues en aquellos tiempos los penes existían en forma de plantitas que nacían en el bosque". Informados de esto por un pájaro lamieron dichas plantas y se durmieron; durante el sueño a cada uno le creció un pene enorme y de ahí su deseo de copular con la nutria. *Washi* cohabitó con una de las mujeres y estuvo a punto de morir, pero su pene amputado adquirió su tamaño normal. *Mawari,* en cambio, prefirió administrar a su mujer drogas mágicas para destruir sus dientes vaginales.

39 En Norteamérica, entre los crow y los mandan, el tema de la vagina dentada está presente en sus mitos. En relación al primer grupo Lévi-Strauss (1970, p. 316) indica que el relato postula "una homología entre un hombre captador de mujeres y de alimentos, mujeres destructoras de hombres, y caníbales". Las referencias y reflexiones del citado autor sobre "la teoría de los orificios" (limitada en este caso a la vagina) nos llevan a los salish (habitantes del territorio canadiense) en cuyo pensamiento mítico el demiurgo Luna ("ordenador del universo") venció a "una seductora de vagina dentada, y decretó que en adelante las mujeres ya no serían peligrosas, salvo las viudas, con quienes no deberían casar los jóvenes". El órgano femenino estaba armado de cuchillos de piedra. En la cosmovisión dakota un héroe mata a dos "arrebatadoras muchachas" de vaginas dentadas, utilizando un pico de grulla; este hecho determina "que las mujeres ya no sean peligrosas para sus amantes", de acuerdo a las narraciones incluidas por Lévi-Strauss (1983, p. 382, 395, 466-468) en *El hombre desnudo,* obra en la que define las imágenes de mujeres con vagina dentada como "sobrevivientes de un desorden primitivo".[6]

40 Examinando en conjunto los citados relatos míticos en torno a las fantásticas mujeres de vagina dentada y los héroes que las vencen, sumariamente recordemos que se trata de seres monstruosos, semi humanos, que pueden incorporar un *alter ego* animal (o tener atributos de animalidad). Entre los huicholes los dientes vaginales no se identifican en términos de origen animal sino celestial (el Sol), mientras que los salish los conciben telúricamente. Un intermediario (o héroe civilizatorio) logra destruir (o vencer) la dentadura vaginal. Este hecho permite la correcta y placentera cópula y, con ello, el desarrollo de la descendencia humana; también se da pie a la emergencia de lo humano (étnicamente identificado): *Kauymáli,* según los huicholes; *Carancho* y el águila en las creencias toba-matako-pilagá; *Mawari* para los waiwai, el demiurgo Luna en la visión salish. En todos los casos los héroes se valen de instrumentos mágicos otorgados por los dioses mayores (o que ellos convierten en poderosos, en razón de sus atributos sobrenaturales): cuerno de venado sagrado (huicholes); piedra (toba-matako-pilagá); drogas mágicas (waiwai); pico de grulla (dakotas). Los alimentos, el sexo, la riqueza están implicados en esta lucha de astucia o fuerza. En el conjunto de los relatos citados a partir del caso huichol protagonizado por *Kauymáli,* se escucha el eco de la confrontación sexual que concluye con el triunfo masculino y la sujección femenina que instaura la maternidad.

41 En otro plano comparativo, la figura de *Kauymáli* tiene paralelismos simbólicos con diversos personajes míticos de largo pene, presentes en diversas cosmovisiones de los indios de Norteamérica y América del Sur. Así, se vincula con Coyote y Gusano de Madera, héroes culturales de los atsugewi, y con el embabucador de los arapaho. También con Coyote, el chamán creador de la tribu Thompson (del valle del río Fraser) que introdujo los salmones en el río Columbia, metamorfoseó paja y cerezas silvestres en conchas preciosas, pieles de peces en salmones, ramitas en arbustos cargados de bayas, y produjo el viento fresco, atendiendo a los relatos consignados por Lévi-Strauss (1983, p. 110, 336, 340, 407, 454). Considera este autor que el símbolo del largo falo es un equivalente anatómico de la cuerda que une cielo y tierra... "Advierte, además, que es revelador que los mitos de esta región cultural americana "cuiden de desdoblar el esquema del largo pene y la vagina dentada" (*Ibid.,* p. 394-395).

42 El símbolo del falo descomunal también es parte de diferentes mitologías de América tropical, como es el caso de los waiwai amazónicos, antes citado. Un relato arawak (del río Negro) explica cómo un delfín redujo el pene del héroe *Parononuwiaré.* En un mito

mundurucu son las nutrias las que cumplen igual misión en un cazador al que una rana le alargó el pene durante el coito. Una narración tacana describe cómo la Luna alarga el falo de un hombre al copular con él (véase Lévi-Strauss 1972, p. 165-173, 342).

43 Los relatos presentados evidencian los paralelismos entre las mitologías de los pueblos de Sudamérica, Norteamérica y México. Las razones de tales convergencias simbólicas tienen que buscarse en la historia cultural del continente, en tanto estas enormes áreas que, hacia los tiempos del llamado descubrimiento y la conquista se mantenían separadas en sentido sociocultural, en tiempos prehistóricos eran parte de un mismo substrato, comunidad que no tiene que entenderse en términos de homogeneidad. Hace más de 10 000 años, la dilatada geografía que va de Behring a la Tierra del Fuego estaba habitada en su totalidad por grupos recolectores, cazadores y pescadores, descendientes de los primeros pobladores provenientes de Asia. Nacerían después las grandes civilizaciones americanas establecidas en la región de las cordilleras, entre los trópicos (véase Báez-Jorge 1992, p. 239). La reflexión conduce necesariamente al punto de vista de Lévi-Strauss (1989, p. 48-49) respecto a que en ocasiones un mito norteamericano da la clave para entender un relato de Sudaménca. Advierte que "los mitos no existen aislados por un lado en Perú y por otro en Canadá, sino que surgen repetidamente en áreas intermedias. En verdad, son más mitos panamericanos que mitos dispersos por diferentes partes del continente".

44 El linaje solar de *Kauymáli* es tan evidente como su definido carácter fálico. En este sentido es una figura mítica fundamental para explicar la lucha entre el Padre Sol y el Abuelo Fuego contra la Abuela Crecimiento. Esta oposición implica, además, la pugna macho (temporada seca), hembra (temporada húmeda), relacionada por Zingg (1982, I, p. 490-492) con el falo del Padre Sol que viene a ser

> el mágico cuerno de venado (...) que por mandato suyo fue usado [por *Kauymáli*] para limar los dientes de las vaginas de las mujeres. La temporada húmeda de la religión huichol descubre una exacta asociación sexual con el sexo femenino, en la práctica de pintar genitales externos femeninos en las rocas, para conmemorar el episodio mítico del terrible destino que tuvo la mujer que se atrevió a pescar en el agua sagrada, antes de que ésta se hubiese 'solidificado' suficientemente.[7]

45 El atributo solar de *Kauymáli* (*Káuyumaric*) explica la metamorfosis que lo vincula con el Santo Cristo. Identificado el Padre Sol con el dios cristiano, el héroe civilizatorio huichol se convierte en su mensajero y defensor. Entre uno y otro, sin embargo, hay una diferencia central: mientras el Santo Cristo es considerado el héroe cultural de los mexicanos, la figura polisémica de *Kauymáli* se mantiene en el ámbito de la identidad comunitaria de los indígenas, si bien su cópula con la mujerperro hizo posible el nacimiento de los mexicanos, invasores de las tierras de los huicholes, y ladrones de su maíz. ¿Acaso es ésta una razón fundamental para explicarse el carácter "medio maldito" de *Kauymáli,* semejante al hecho de haber introducido la muerte entre los huicholes?

46 Sabemos que los mitos no son concepciones inmóviles; apenas generado, el pensamiento mítico sigue el camino de la transformación, sea hacia el interior del grupo que lo imaginó, o transmitiéndose a otros pueblos (*cf.* Lévi-Strauss 1983, p. 610). Semejante metamorfosis opera en la figura de los héroes míticos, agigantados o empequeñecidos por quienes relatan sus orígenes, hazañas y desafíos. Su tránsito entre el cielo y la tierra, entre lo sagrado y lo profano, complica de manera considerable esta metamorfosis simbólica. Es lo que Campell (1984, p. 285) llama la aventura del héroe, cuando nos lleva a

concluir que no hay un método definitivo para la interpretación de los mitos ni de los héroes. Ambos mantienen semejanzas con el inasible Proteo.

47 En el contexto de la reflexión anterior se ha examinado el perfil mítico de *Kauymáli* (o *Káuyumaric),* sin pretender que el análisis haya profundizado en toda su amplia y compleja riqueza simbólica. En tal sentido, y partiendo de los atributos solares de este héroe civilizatorio, queda pendiente su comparación con las figuras míticas de los coras, tepehuanos y nahuas que participan de semejante caracterización mítica. *Tahás,* el héroe cultural de los coras, e *Ixcaitiungu,* de los tepehuanos, tienen en común con *Kauymáli* el ser los creadores de los rituales llamados “mitotes”,[8] además de atribuirles la condición de primeros chamanes, primeros jefes, y de mediadores entre las divinidades y los hombres. Los tres han sido identificados con Jesucristo (véase Grimes y Hinton 1972). Otro tema de interés es el relativo a las semejanzas simbólicas de *Kauymáli* con el *Piltonte* (muchacho), héroe de los nahuas de la Sierra Madre Occidental, que Elsa Ziehm (1982), a partir de los relatos que Preuss registrara en San Pedro Jícora, vincula con *Quetzalcoatl* y *Tezcatlipoca,* conduciendo su análisis hacia Mesoamérica.

48 Dejando de lado limitaciones analíticas como las antes señaladas, se ha evidenciado el papel de *Kauymáli* como héroe cultural. Es claro que, si bien en la mitología huichol no es un creador en el sentido estricto, a él se atribuye la ordenación de la creación, dando a las instituciones culturales su nombre, ubicación y destino; además de establecer códigos sociales y rituales, opera como mediador social y como referente central de la identidad étnica. En tal perspectiva, el estudio de este personaje mítico es fundamental para explicar la cosmovisión de los huicholes, comprender los núcleos de su compleja configuración cultural, así como su percepción del largo y conflictivo proceso de resistencia que han enfrentado.

BIBLIOGRAFÍA

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANGUIANO, M. y FURST, P., *La endoculturación entre los huicholes,* México, Instituto Nacional Indigenista, 1978 (Colección de Investigaciones Sociales, 3).

BÁEZ-Jorge, Félix, *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México),* Xalapa, México, Universidad Veracruzana, 1988.

—, *Las voces del agua (simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas),* Xalapa, México, Universidad Veracruzana, 1992.

BARABAS, Alicia y M. BARTOLOMÉ, *El Rey Cong-Hoy. Tradición mesiánica y privación social entre los mixes de Oaxaca,* Oaxaca, INAH, Centro Regional de Oaxaca, 1984.

BARABAS, Alicia, *Utopías Indias. Movimientos sociorreligiosos en México,* México, Grijalbo, 1989 (Colección Enlace).

—, "De caudillos a héroes: historia y mitificación", *Scripta Ethnologica,* v. xvii, Buenos Aires, p. 137-142.

campbell, J., *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito,* México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

diguet, León, *Por tierras occidentales. Entre sierras y barrancas,* editores Jesús Jáuregui y Jean meyer, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México. Instituto Nacional Indigenista, 1992.

dumézil, G, *El destino del guerrero,* México, Siglo xxi Editores, 1990.

eliade, Mircea, *Mito y realidad,* Barcelona, Labor, 1983.

eliade, M., y couliano, I. P, *Diccionario de las religiones,* Barcelona, Paidos Orientalia, 1992.

furst, P. T., "Huichol Conceptions of the Soul", *Folklore Americas* 27, 1967, p. 39-106.

grimes, J. y T. hinton, "Huicholes y coras" en *Coras, Huicholes y Tepehuanos,* México, Instituto Nacional Indigenista, 1972 (Colección sep-ini, ii).

hultkrantz, A., "Las religiones de los indios de América", en *Las religiones en los pueblos sin tradición escrita. Historia de las religiones,* México, Siglo xxi Editores; 1990, t. 11, p. 204-311.

lévi-strauss, Claude, *Lo crudo y lo cocido* (Mitológicas i), México, Fondo de Cultura Económica, 1968.

—, Antropología estructural, Buenos Aires, Eudeba, 1968 (a).

—, El origen de las maneras de mesa (Mitológicas iii), México, Siglo xxi Editores, 1970.

—, De la miel a las cenizas (Mitológicas ii), México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

—, El hombre desnudo (Mitológicas iv), México, Siglo xxi Editores, 1983.

—, Mito y significado, México, Alianza Editorial Mexicana, 1989.

lumholtz, Carl, *El arte simbólico y decorativo de los huicholes,* México, Instituto Nacional Indigenista, 1986.

montoya briones, J. "¿Manuel Lozada líder mesiánico?", *Religión en Mesoamérica,* XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México.

newbery, S.J., "Los pilagá: su religión y sus mitos de origen" *en América Indígena,* p. 757-770, v. xxxiii, núm. 3, 1973.

preuss, K. T., "Die Hochzeit des Maises und Andere Geschichten der Huichol Indianer". *Globus* 91: p. 185-192 (1907).

—, "Die religiosen Gesänge und Mythen einiger Stämme der mexikanischen Sierra Madre". Archiv fur Religiouswissenchafi ii: p. 369-398, 1908.

radin, P., *The trickster, a study in American Indian mithology.* New York, 1956.

sahagún, fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España.* Numeración, anotaciones y apéndices de Ángel M. Garibay K. 4 tomos, México, Porrúa, 1969.

ziehm, Elsa, "El Héroe", introducción a *Mitos y Cuentos de la Sierra Madre Occidental* de Konrad T. Preuss, p. 7-72, México, Instituto Nacional Indigenista, 1982.

zingg, R. M., *Los huicholes. Una tribu de artistas,* México, Instituto Nacional Indigenista, Clásicos de la antropología mexicana, 2 tomos, 1982.

NOTAS

2. Como se sabe, los huicholes se asientan en las sierras de Jalisco, Nayarit y San Luis Potosí (y en menor proporción en zonas de Zacatecas y Durango). Su lengua se clasifica en el tronco uto-azteca. Él territorio que los huicholes consideran propio está constituido por cinco regiones separadas, y autogobernadas (desde el punto de vista indígena), llamadas comunidades, cada una con sus propias autoridades y un *gobernador* elegido por los ancianos. Tal como lo indican Anguiano y Furst (1978, p. 9) es incorrecto considerar a los huicholes como una tribu; "no existe ninguna autoridad tribal por encima de las autoridades de cada una de las cinco comunidades...". Si bien fueron sometidos a principios del siglo XVIII, nunca aceptaron ser congregados en pueblos, por lo cual continuaron viviendo en "ranchos", pequeños agregados de parientes bajo el control de un jefe o "anciano".

3. Debe tenerse presente la relación simbólica que, en el pensamiento huichol, tiene el venado con el maíz y el peyote (véase Lumholtz, 1986, p. 105). Diguet (1992, p. 134-135) precursor de los estudios etnográficos entre coras, huicholes y tepehuanos, apunta que para los huicholes el ciervo "es el representante de un dios y al mismo tiempo el descendiente de ese dios sobre la tierra, se le dice *maja* (...)". Entre los nombres metafóricos del venado anota el de *Cahuyumari* que "significa mañoso, astuto (el ciervo, entre los indios, tiene fama de ser muy artero y de saber frustrar al cazador más astuto)".

4. Anguiano y Furst (1978, p. 18-19) indican que "El mito huichol del diluvio no sólo pertenece claramente a una tradición diluviana pan-amerindiana (por no decir, prácticamente universal) mucho más amplia, sino que se relaciona estrechamente con una cosmología de México central, con sus características mundiales sucesivas, o soles, cada uno con su propio complemento de vida terrestre, que aparecieron y fueron destruidas antes del advenimiento de la quinta era actual".

5. Anguiano y Furst (1978, p. 53-54) transcriben un relato en torno al mencionado desplazamiento fantástico, en el cual se dice: "El *mara'akáme* que viaja con *Káuyumaric,* que es el Sagrado Venado. Es el compañero de Nuestro Abuelo, Nuestro Padre. El *mara'akáme* viaja con su ayuda. *Káuyumaric* es quien los guía a todos, es el que los cuida a todos ellos... Continúan viajando, volando, luego de haber aprendido todas las cosas que deben hacer. Revisan todas sus ofrendas, todo, pues ahora viene la cosa más misteriosa de todas las grandes cosas de ese viaje. Llegan al lugar llamado *Xapimukáka,* donde está la Vagina, donde se llama La Puerta, en castellano; *Káuyumaric* la abre con sus cuernos. Aparta la puerta con sus cuernos y le dice al shamán: Aquí, el camino está abierto, debemos continuar. Es un sitio muy sagrado. Es allí donde los peyoteros se sientan en sus lugares alrededor de Nuestro Abuelo, junto a Nuestro Abuelo".

6. Recordemos que en la perspectiva analítica de Eliade (1983, p. 87), fundada en la teoría de los arquetipos, los mitos relacionados con el regreso al útero connotan, además del devoramiento de los héroes (chamanes o hechiceros) por un monstruo marino, "la travesía iniciática de una *vagina dentada* o el peligroso descenso a una gruta o hendidura asimiladas a la boca o al útero de la Tierra Madre. Todas estas aventuras constituyen de hecho pruebas iniciáticas, a consecuencia de las cuales el héroe victorioso adquiere un nuevo modo de ser (...) el 'retorno al origen' prepara un nuevo nacimiento, pero éste no remite al primero, el nacimiento físico. Hay propiamente renacimiento místico de orden espiritual; dicho de otro modo: acceso a un modo nuevo de existencia que comparta madurez sexual, participación en lo sagrado y en la cultura (...)". Esta reflexión tiene especial interés si se vincula a la síntesis del relato mítico apuntada en la nota 4 de este ensayo.

7. Respecto a la división de los dioses huicholes propuesta por Zingg, Anguiano y Furst (1978, p. 26-27) señalan: "(...) Si bien en general es cierto que los dioses masculinos se asocian, con la temporada de sequía y los femeninos con las lluvias, o estación del crecimiento, y que estas

deidades masculinas y femeninas parecen funcionar en un sistema de oposición complementaria, no podemos estar de acuerdo con la interpretación de Zingg de la “guerra de los sexos”, estación seca-estación de la lluvia del panteón huichol (...) más bien nos ha impresionado el énfasis que el huichol pone en su vida (...) en la unidad, en ‘ser un solo corazón’, como el quintaesencial requisito previo para la salud, la fecundidad y la supervivencia misma, no sólo del individuo sino de toda la sociedad (...)”.

8. Barabas (1989, p. 139) indica que los “mitotes” están presentes “siempre en los movimientos sociorreligiosos y constituyen el medio por el cual los dioses hacen sus disgustos, deseos y mandatos”. En otro estudio de la citada autora (1989), los registra en la rebelión de los coras de Guaynamota y Guazamota (1519); en la de los tepehuanos (1539 y 1616); en 1801 entre coras, huicholes y tepehuanos; en 1851 tambien entre los huicholes, y, recientemente, en 1956, en una sublevación tepehuana.

NOTAS FINALES

1. Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana.

Collage o modelo para armar alrededor del tigre de álica

Elisa Ramírez Castañeda

---

1 Konrad Preuss recopila esta historia, "Los hijos de Tonati", (Toakamu o ídolo del sol) en *La expedición a Nayarit:*

2 —¿Nos regalarías alguna de tus camisas? —le pidieron a Kaurikamu—, tú tienes muchas, nosotros no tenemos.

3 —¿De veras las quieren?

4 —Sí —dijo el mayor.

5 —¿Tú cuál quieres?

6 —Esta, la que tiene figuras.

7 —Ahí está —y él la tomó. Y luego preguntó al menor.

8 —¿Cuál quieres?

9 —Esta, con rojo y amarillo. [ ]

10 Iban por el río y acamparon cerca de la ciudad, allí estuvieron. Ya había caído la noche y se pusieron a discurrir qué hacer.

11 —Vamos a cavar un pozo.

12 Terminaron de hacerlo bien, luego se fueron a Santiago, anduvie-, ron de ida y de vuelta, entraban a las casas sin que nadie los notara. Sacaron dinero, ropa, jabón, azúcar, vino, pan, maíz y arroz. Tomaron todo y entonces regresaron por donde habían venido y llegaron a descansar. Guardaron lo que habían robado en el pozo, allí lo dejaron.

13 Cuando oscureció otra vez se alistaron, se vistieron. Esa noche los esperaban en Santiago. Colocaron soldados y perros en las puertas de las casas. Otros hicieron guardia toda la noche en los caminos, bien prevenidos:

14 —No se duerman, van a regresar los ladrones.

15 Por el camino andaba el león, por el camino andaba el tigre, caminaban y gritaban. Lentamente se acercaron hasta que llegaron al lugar. Muchos los vieron, se dieron cuenta, los persiguieron, soltaron a los perros, les dispararon. Enseguida retrocedieron Y escaparon de los perros, corrieron camino arriba y los soldados tras ellos, a caballo, los perros: los cercaron. Pronto llegaron, a saltos, a un lugar muy lejano, de donde habían partido, se escondieron entre los hucuixtles. Los perros y los soldados se detuvieron.

16 —¿Qué hacemos? —se preguntaban, mientras rodeaban el lugar.

17 Quemaron los hucuixtles y el matorral encendido hizo una enorme lumbrada, el humo se elevó hacia el cielo. Cuidaban que no salieran del cerco. El fuego terminó de arder, se apagó, se enfrió.

18 Entonces se acercaron. El sótano estaba en medio, bien tapado con piedras. Los apresaron y los amarraron.

19 Capturaron a dos hombres, los amarraron bien, sacaron [todo] y lo regresaron a las casas de Santiago. Entregaron a los prisioneros.

20 —Aquí están los ladrones que robaron.

21 El comandante los vio y ordenó:

22 —Al mayor quémenlo. [ ] Al menor descuartícenlo y échenlo al agua.

23 Tras escuchar las órdenes fueron por leña para hacer el fuego. Ya ardía y el mayor estaba allí amarrado. Lo echaron a la lumbre. Se quemó y murió. Se levantó una gran humareda hasta el cielo, allá se disipó.

24 Luego llevaron al menor al río. Lo descuartizaron y lo echaron al agua:

25 —¡Por ladrón!

26 Llegó al fondo del río, desapareció.

27 El Padre, allá lejos, hizo un corte al árbol de zacalosúchil cuando vio la humareda levantarse. La savia era negra y roja, del color del barro.

28 Toakamu entristeció al instante.

29 —Mataron a mis hijos. Eso sucedió. ¿Cómo fue posible que murieran?[1]

***

30 El séptimo cantón de Jalisco, hoy estado de Nayarit, fue dominado durante 18 años por el Tigre de Alica, Manuel Lozada, a la cabeza de la "numerosísima y belicosa raza indígena, la cual era ya entonces gente de guerra, y muchas veces victoriosa",[2] reconoce su enemigo, Ramón Corona. Forajido, bandolero, liberal y conservador, imperialista y republicano, luchó durante la guerra de Tres Años, la Intervención Francesa, el Imperio y la República Restaurada. Enfrentó, a su manera, el conflicto de los serranos contra los jaliscienses, el de los indios contra los vecinos, el de ios intereses extranjeros contra los nacionales, la desamortización, la separación del Estado y la Iglesia.

31 Tras una primera etapa de forajido, Manuel Lozada forma una banda que se opone a la Constitución, con el lema ¡Viva la religión!

32 Desencantado y perseguido, no tuvo más "refugio que el de incorporarse con los indígenas de los pueblos unidos",[3] confiesa la primera vez que solicita indulto, en 1857. Más tarde se convierte en defensor de los intereses de la importante empresa Barron,

Forbes y Compañía, que lo apoyó con armas y dinero. Lo protegen también, durante este periodo, otros ricos comerciantes de San Blas que controlaban la aduana, los aranceles, monopolios y hasta el contrabando, del que obtenían formidables rendimientos. Amparado por el decreto de Santos Degollado que autorizaba a indios y hacendados para tomar las armas contra los invasores de tierras, cuenta también con la ventaja de aprovechar la rivalidad entre San Blas, Tepic y Guadalalara.

33 En 1861, por primera vez, una carta del gobernador que comenzaba con un jubiloso anuncio "¡Murió Lozada!", provocó también múltiples cartas de felicitación y en diversos lugares se organizan vistosos festejos. Lozada da su apoyo a Juárez, en 1863, cuando éste subordina al séptimo distrito militar a la Federación y el gobierno federal se compromete a la defensa de los indígenas en cuestiones de tierra. Tras la toma de Tepic se le otorga a su pueblo natal la categoría de ciudad y el nombre de San Luis Lozada. Cuando rompe con Juárez es ferozmente atacado por los liberales. Vigil, por ejemplo, opina que es "bárbaro, rencoroso, fanático e ignorante";[4] Payno le acusa de ser un "forajido comunista" cuando comienza con sus expropiaciones y restituciones —entre 1857 y 1868. Lozada declara, al expropiar la hacienda Las Mojarras de sus antiguos protectores, que se levantó en armas "no para usurpar lo ajeno, sino para recobrar la propiedad [antes] usurpada".[5] Comienza por entonces su fama de acumulador de tesoros, de fanático y de sanguinario. En un documento titulado Plan de San Luis reconoce a Maximiliano como emperador, como muchos otros levantamientos indígenas también lo hicieron. Maximiliano otorga al Tigre de Alica el grado de general de brigada y Bazaine le encomienda la Comandancia del Territorio de Tepic, pero Lozada nunca permitió la entrada de los extranjeros a "su" cantón.

34 Lozada recibe una invitación para ir a la capital, así como una espada con el águila bicéfala de los Hasburgo labrada en el pomo, la orden de la Legión de Honor y la de Guadalupe (grado 575, puntualiza Meyer),[6] y un retrato con marco de diamantes. El general Lozada alega que su estado de salud le impide el viaje, y envía un certificado donde se asienta que padece infección pulmonar crónica y en el margen se añade: tuberculosis en último grado terminal (vivió ocho años más). Según Margarita Blanco, el enviado imperial, Irribarren, regresó a la capital sin poder entregar la espada, muy disgustado.[7] Otras versiones cuentan que, al buscar al general, los emisarios imperiales preguntaron a un campesino con calzón de manta con su yunta dónde podrían encontrarlo. "Aquí está su servidor" contestó Lozada.[8]

35 En 1866 se declara neutral y los liberales jalisciences interpretaron su gesto como mero separatismo y comienzan la ardua lucha por recuperar el cantón. Ramón Corona, irreductible liberal de Jalisco, fue el implacable perseguidor de Lozada. Desde 1859 formó un pequeño ejército para combatirlo, cuando trabajaba en las minas de Montaje, cerca de Acaponeta, y se lanza tras el bandolero con su pequeño ejército, "Los Libres de Ixtlán". Fue él quien defendía Mazatlán cuando Lozada lo tomó en 1864, para Bazaine y Maximiliano, y fue derrotado por el Tigre días después en La Concordia, Sinaloa. Cuando Lozada se retira de las contiendas, Corona pide anuencia a Juárez para atacarlo, pero como ya estaba en Querétaro, durante el ataque final contra los conservadores, no pudo hacerlo de inmediato.

36 Lozada escribe a Corona, su encarnizado enemigo, una carta donde solicita clemencia para Maximiliano, Miramón y Mejía, el 29 de mayo de 1867: "Le parecerá a usted extraño que yo le escriba [es] la primera vez que me resuelvo a solicitar algo a mis enemigos personales." "De ninguna manera me ha parecido extraño que usted me escriba a nombre

de todas las tribus del Nayarit", contesta Corona. Al mandar las misivas a Juárez, el mismísimo Benemérito responde: "Nada tiene de extraño que Lozada haga tal solicitud porque como hombre y como partidario debe interesarse en la salvación de sus correligionarios".[9]

37 El reconocimiento a Juárez y su gobierno le garantizan el respeto y la protección de éste, provocando la furia de los liberales de Jalisco. En 1870 lanza un manifiesto a la raza indígena y demás individuos de la clase menesterosa del pueblo mexicano, calzado con 150 firmas, en representación de 70 pueblos, villas y haciendas. Ampliamente estudiado, es uno de los documentos más importantes de la lucha indígena en México. Al margen de esta insólita e interesante proclama hay, entre admiraciones, una nota que lo califica así: ¡Extravagante![10]

38 En 1871 Lozada queda tuerto y con una mano casi inútil, nuevamente se le da por muerto. El, a su vez, escribe de nueva cuenta su testamento político. Por fin, Lerdo cesa todo su apoyo a Lozada y le solicita que acate la Constitución, obedezca las leyes, no dé amparo a enemigos y se someta a tribunales civiles. La respuesta es la proclama del Plan Libertador de 1873, semejante al anterior y al de La Noria, de Porfirio Díaz, quien propone una alianza al Tigre de Alica, nombrándole Jefe de la Cuarta Línea Militar y reconociendo como estado al séptimo cantón de Jalisco. Reitera, en otra misiva: "le ofrezco por segunda vez mi justa estimación de ¡¡Compañero!! y amigo".[11] Lozada no acepta; se lanza a una última ofensiva sobre Guadalajara, Mazatlán y Zacatecas y llega hasta Tequila con 6 000 hombres y 300 jinetes huicholes. Los Pueblos Unidos se lanzan contra Mazatlán y los coras atacan Zacatecas; tres ejércitos en forma: más de 11 000 alzados, pero finalmente es contenido y, tras la rendición de sus hombres, Lozada se retira de la vida política; pero continúa siendo asediado por Corona y poco después es aprehendido y fusilado.

***

39 Durante la última mitad del siglo pasado, estuvo la tribu en gran desorden a causa de las rebeliones de Manuel Lozada, azteca civilizado de las cercanías de Tepic. [ ] "Tenía gran talento militar y se dice que siempre que lo deseaba reunía millares de soldados sin costo alguno", cuenta Lumholtz.[12] Este hombre no cedió a los ofrecimientos de Maximiliano, Juárez o Díaz, y declaró en su última proclama que el dominio de opresores y verdugos "dejará de existir el día que la luz del Evangelio y la verdadera libertad alumbre con sus destellos el alma del pueblo mexicano".[13]

40 El movimiento de Lozada fue respaldado por coras, huicholes y tepehuanos y dominó el actual estado de Nayarit; "no obedecía leyes ni conocía superiores"[14] y su influencia se extendió desde las playas de Mazatlán hasta las riberas de Chapala. Entre uno y otro extremo se extiende una red de ríos que corren al fondo de hondas cañadas entre mesas recortadas sobre filosas barrancas de difícil acceso. Antes y ahora, fueron y son inexpugnables y agrestes y refugio de esclavos, forajidos, desertores y malas almas.

41 Sus habitantes, auxiliados por la geografía, resistieron conquista, evangelización, codicia y todo intento de asentamientos. En tiempos del Tigre de Álica los coras eran guerreros, "cocodrilos", dice Luis González y González[15] que les llamaban los huicholes, más religiosos que beligerantes. Los primeros jesuitas intentaron establecerse en la sierra y fueron sacrificados en 1616 por los tepehuanos. En 1721 el Tonati, gobernador de la tribu, acompañado de 25 coras y custodiado por su protector, don Juan Torres, y otros militares, se presentó en la barroca capital de la Nueva España para declarar su voluntad de

someterse a la corona y a los "padres prietos". Sonada fue la llegada de las indómitas fieras del norte a la corte. El virrey recibió de manos del Tonati ofrendas, el bastón de mando y un pliego de demandas y le obsequió a cambio un bastón chino con empuñadura de oro y una silla de montar rebordada; mandó hacerle un rico traje y una capa a la manera española y le dio una cruz de oro, además de otorgarle el título de Gobernador de la Sierra a su protector. El Tonati no accedió a su conversión en la corte, pero prometió bautizarse en la ciudad de Zacatecas; sin embargo, antes de llegar llegar con su padrino, el conde de Santiago de La Laguna, el demonio disfrazado del Rey Nayar se le aparece y reprocha sus tratos con los españoles. Escapa. El conde cae en un estado de engreimiento y pierde la razón ante tan traidora conducta.

42 En Zacatecas alcanzaron a Antonio Tonati pero ya sabía que lo buscaban. Se escondió, escapó, se reunió con sus paisanos y se fugaron. El Tonati cantaba. Les enseñó y hasta el día de hoy saben bailar mitote. Escucharon sus palabras como si fuera un padre. Hoy saben bailar y hacer mitote porque él les enseñó.[16]

43 El indio Tonati, al parecer tuerto, murió y continuó la lucha el Gran Teul Océlotl. También luchó, desconociendo la paz ofrecida por su antecesor, el apóstata ciego Cucut, quien declaró que mantendría su adoración por el rayo; Tahuicole ganaba las batallas, "decapitando españoles con su machete". Tras un siglo de levantamientos, expulsiones y guerra en 1722 se pacificó la zona y los religiosos prosiguieron su labor de educación cristiana. Auxiliada por Señor Santiago triunfó la fe y se establecieron las primeras misiones franciscanas y los jesuitas. Durante la toma de La Mesa, se prendió fuego al adoratorio del sol. El sable de Tahuicole y el presunto esqueleto del Rey Nayar hallado en el adoratorio indio fueron enviados a Zacatecas, donde se quemaron, en Auto de Fe público, en la plazuela de San Diego, el primer día de febrero de 1723: "a dichas cenizas se les echó agua, y antes de caerle para apagar el fuego sobrevino un viento o remolino muy copioso en el mismo lugar del brasero y oscureció el lugar de manera que las personas y concurso de gente que se hallaba presente no se podían ver".[17]

44 El señor obispo encargado en 1984 de la zona cora y huichola me cuenta que existe una curiosa creencia: el esqueleto del rey Nayar se oculta bajo el estuco del hermoso Cristo que custodia la puerta de la iglesia de Jesús María. Aquí se quitan los huaraches y piden anuencia para entrar. Me dice el religioso: "mírele las costillitas". Aunque deben haberlo alargado, pues no hay indios de ese tamaño, es casi un gigante. Dejan allí algodón y rositas. El algodón está formado de hebras, hilándolo se forma la oración, que así sube hasta el cielo.[18]

45 Tras la primera derrota de los impíos procedió la evangelización a sangre y fuego. Hacia 1725 la rebelión era generalizada dirigida por el último Tonati, con el nombre cristiano de Juan de Acuña. La expulsión de los jesuitas en 1767 aumentó la tensión y la liturgia de los pueblos indios quedó en manos de los maestros de la capilla, sacristanes y mayordomos. Las manifestaciones del sincretismo, "a pesar de su base cristiana, son propias de gente bárbara y, poco a poco —dice el señor obispo— sin oponerse a la devoción primitiva, tendremos que hacerles ver la luz del Evangelio".[19]

***

46 Abundan en este paisaje agreste las cuevas. Allí se hacen ofrendas y plegarias a los dioses, se cura, se ayuna. Allí se ocultan los riquísimos tesoros de cuanto ladrón, alzado y maldito acumulara algo; de allí sacó su fuerza Kieri; de las cuevas —boca del inframundo—

provienen los sicuaques, bufones-cantadores. ¿Será el mismo cuento como ustedes lo saben? Un amigo de La Mesa mentó a ese Lozada, me platicó, hace poquito. Ayunó. No sé dónde, si en Huaynamota o en Jesús María. Cinco días ayunó y se fue a La Mesa, a un cerro alto. Allí duró otros cinco días. Entonces se metió a la cueva. Llevaba un machete. Salió por otro lado —dizque por ahí está una piedra de amolar. Se sabe dónde están las cuevas, las hemos visto, allí están las cuevas. Allí se puso a amolar, a afilar ese machete, su sable.

47 Cinco veces cada lado. Cinco veces. Entonces ya lo levantó. Sale pura sangre. Goteaba, corría sangre en el machete y otra vez lo afilaba cinco veces.

48 De allí ganó y se vino, salió. Se vino y otra vez ayunó. Parece que él recibió un caballo, le dieron un caballo. Pero era un caballo comoquiera, corrientito, flaco. Cuando lo recibió engordó, quedó bien hecho, bien, bien. Cuando empezó la revolución él fue a pelearla con ese caballo. Va pa' Tepic, allí entraba. Y allí le peleaban pero no le ganaban. Y él nomás solo, con su caballo. Peleaba con sable, con ese machete tumbaba mucha gente, mucha gente. Y después perdió la gente de allí de Tepic, porque ya tiene sed, ya no hay agua al Tepic. Entonces le entregaron mucho dinero, se lo entregaron. El lo acarrió para allá, lo enterró por acá Huaynamota, otra por acá, otro poco por acá, otra aquí el pueblo. Acarreaba gente, unos quince, veinte. Y burros, a dónde va a hacer un pozo —grande—. Allí echa el dinero, luego a la gente, todo. La remuda, tenía que matarla también, y allí la echa. Primero la gente y luego los animales. El dinero está más abajo. Y ya se va. Junta otra más gente por ahí. No, pus le tenían miedo, dejaba a la gente que trabajaba con él, con los que andaba en la guerra. Pero así, juntaba mucho dinero, puro carga. Por acá están no se sabe cuántas cargas, están por aquí en San Pancho, por allá abajo. Hicieron la lucha ya para sacarlo, escarbaron mucho el pozo, ya lo hicieron. Diez metros, quince metros, por ahí. Cuando ya, ya, ya como ya van a alcanzar el dinerito, entonces se oye el ruido en la orilla, suena como una pistola, como un cerrojo. “Que órale, agárralo, a ver. Los vamos a agarrar y vamos a matar”. Sí. Y corren, así lo dejan. El difunto asusta, ésos difuntos que están muertos. Se oye, quesque por ahí vienen en la orillita. No los dejan escarbar más. En muchas partes, sabemos dónde. Pero ellos no dejan. ¿Quién sabe? ¿Será cierto? Nosotros no estamos seguro, nomás así el cuento, el cuento de Lozada. No dejan platicar esto, este cuento. Nos decía mi padre: “No hay que platicar a la gente de que viene de lejos porque van a venir muchos y van a sacar dinero”. Así dijo. Platicaba. Pero podemos platicar mejor, ya estamos platicando. Y no sabemos si van a hacer. No sé, quién sabe. Dicen que era cora. Hablaba cora, eso dicen.[20]

***

49 Cuenta Zingg que el Señor Santiago, según los huicholes, estuvo cinco días en un manantial de agua helada para enfriar su corazón. Lozada ayunó en una cueva y de allí sacó su alma oscura: hizo pacto con el diablo, era saurino, enhechizaba para robar, podía hacerse invisible, no erraba tiro, no lo tocaban las balas, rápido hacía sus mandados, se volvía nagual, volaba y solía cruzar el Volantín de Lozada sobre su caballo, que centelleaba entre la brisa como un rayo: “a ese lugar, no se le mira el fondo, es pura bruma”.[21] Aterraba —cuenta Kánare—, encantaba dándole vuelta a su soga negra, a su cabresto. Mochaba. Tenía su machete. Cuando lo acosaban, ese Lozada se hacía invisible, sólo se le veía el machete, como si fuera un rayo.[22]

***

50 El primer marakame malo fue Kieri, enemigo de Kauyumari, Tamatz Kauyumari o Marra Kwarri, vencedor de gigantes, primer chamán, hermano mayor identificado con la estrella Venus. Fue el primero en hacer peregrinaciones de peyote y en dictar leyes. Su nagual era el venado, el águila o el jaguar. Sus restos reposan en una gruta de la sierra.[23] Kieri, en cambio, es datura, zopilote, vampiro. De su cuerpo salieron enfermedades y maleficios. Es engañador, dueño de los pericos y protector de los brujos. Ayunó cinco días y echó a su comida palo molido que raspó a un ídolo. Fue el hombre-datura quien inició la brujería. Es él quien desbarranca a las personas, engañándolas con su música. Dormía a la gente, como Lozada, como el general Mezquite — que robaba a téhuaris con amuletos tepehuanos, recibía este apodo por la dureza de sus sentimientos y enterró enormes fortunas— o como Diente de Oro —maldito que, antes de su muerte, en 1969, debía 50 vidas. Por allá los duerme, ya tenía esa maña: abría las puertas, entraba adentro para sacar el dinero y así anda, con otros compañeros. Ya se vienen para acá. Y por ahí están, por ahí andan, p'acá bajo, acá, pa'cá en la costa, se van allá. En la tarde se van allá para arrimarse cerquita, a la hora. Cuando ya es noche, que ya se duerme la gente poquito, 'onque tiene algo así; como que se va a dormir nomás. Abre la puerta, ya saca el dinero, tiene dinero. Y juntando gente, porque lo acompañaron muchos. Yo creo que algo pidió por ahí en algún diablo, porque ¿por qué les llegaba que cuando, si no prenden la vela pronto? Tenían velas grandes, si no las prendían pronto les llegaba, como un accidente, bien les llegaba. ¿Y por qué mataba cinco gentes en un momento? Si no prendían la vela, les daba con un machete. Prontito. Solamente que prendieran pronto la vela entonces sí; si no, van a estar bien muertos ya. ¿Usaban como encantamiento para entrar a las casas, como que atontaban a los otros. Y los caseros ¡bien dormidos allí! El entraba allí, luego ya cierra y vámonos. Y cerraba bien igual la puerta, y ¡vámonos! Cierra bien, igual como estaba, con candado y llave. Y ya se venía con su dinero. Y así, así anduvo. Andaba cargando mucho dinero por aquí abajo. Lo enterró por acá enque le dicen Chimatita, por aquí está en una cueva grande, allá los metió, mucha carga. Que aventaba carga de dinero, entonces allí mismo mataba también la gente. Allí mató a sus compañeros y vámonos también, encima del dinero. Y por eso muchas veces ha ido mucha gente, que por sacar ese dinero. Pero que para sacar ese dinero no, quesque asusta. Se asustan, porque pues como que de veras por ahí va a salir la gente. "Que ándele, que ándele". Y allí bajan matando. Y no, no hay nada. Los mismos muertos espantan ahí. Yo creo que sí. Los mismos muertos. Y aquí está otro cerro donde también aventó mucho dinero. Cargas: treinta cargas, cincuenta cargas. Aquí en Los Palomos está bueno. Yo he visto ahí. Están unas cuevas ¡hasta abajo! Y ahí los aventó también las cargas. Y quince muertos.[24]

***

51 Pero por fin, Kauyumari terminó con Kieri: de su cuerpo nacieron lobos, serpientes de cascabel, jaguares y tigres. Lograron amansarlo casándolo con la lluvia, pues era tan poderoso que con su música hacía bailar las piedras. Kieri, además de falsario, era feo.

52 "Como feo, es feo el tal Lozada —escribe Salado Alvarez—; es de cuerpo regular, más bien alto que bajo, tiene el color moreno, la nariz ancha, los pómulos salientes y el cabello alborotado; usa por barba unos cuantos pelos y tiene tuerto un ojo, que perdió pescando con cohetes en un río; usa traje medio indio, medio catrín. Maximiliano acaba de mandarle el uniforme de General de División, el bastón correspondiente."[25]

53 Kieri camina como borracho, hace remolinos y trae viento al risco para despeñar, como Lozada hacía con sus queridas. Cuentan que cuando le gusta una muchacha la manda traer, la mima, la agasaja, vive en su compañía; pero a la hora que la chica lo fastidia o tiene otra en puerta, lleva a la primera a un precipicio de los muchos que abundan en estas sierras, la hace voltear la espalda al desfiladero, la empuja.[26]

54 Gran parte de la leyenda sobre el sadismo, borracheras, mentiras y lujuria de Lozada proceden de Ireneo Paz, pero ya en 1873 muy poco después de su muerte, Juan Panadero le concede la autoría de nuevas formas de tormento. "Una es llamada la de los carcañales ,porque abriéndolas a sus víctimas, hacía pasar por ellas un lazo con el que las suspendía de cualquier árbol. Otra fue la del volantín, porque los que desgraciadamente eran condenados por el Tigre, o por sus secuaces, eran llevados al Salto de Mojarras y en la orilla del precipicio sufrían lanzazos para que, desesperados por el sufrimiento, se arrojaran voluntariamente al fondo; la chamusca consistía en que se les colgaba de los pies con la cabeza puesta sobre un montón de hojarasca seca, al que se le prendía fuego, y las llamas y la humareda se encargaban de quitar la vida a multitud de personas que sufría este suplicio".[27]

***

55 El Tigre de Alica fue bendecido por obispos pues, además de defender sus fueros, dio asilo al obispo de Guadalajara, disgustado con Miramón; fue halagado por franceses, seducido por liberales, "medio indio, medio negro, medio mulato de hábitos más bien indios", según Juan Panadero nació en el pueblo de San Luis y quedó huérfano a los cinco años, cuando adoptó el nombre del tío que lo crió. Se inició como bandido por razones de honra, como cuadra a las buenas novelas, más que a los mitos. Enamorado de la hija del patrón y con su anuencia, rapta a la jovencita y se ocultan en una cueva al pie del Cerro Tezontle. Indagando su paredero, el administrador azota a su madre sin clemencia. Cuando Lozada retorna, castiga al miserable y despeña al dueño de Las Mojarras, para vengar a su madre.

***

56 Andaban armados todos. Porque más antes, cuando el gobierno los siguió, se vino por Ventanas, se fue a Ruiz, por ahí. Cuando ya se dio, pues. Entonces ya lo estaba siguiendo el gobierno. Y entonces acá, ahí va un camino pa' la costa. Allí está bueno, está parada así la subida. Y allí arriba puso un cerro, armó piedras allí. Todo allí llenó de gentes, sus compañeros de ellos, pues. Era mucha la gente que anduvo con él. Entonces el gobierno viene allá, los guachos, aventó las piedras: ahí van todas las piedras ¡tras! cayéndose, allí van, ¡vámonos! Los guachos regresaron para atrás. Los van a apachurrar con rifles, con todo. Y ya, por allí quedaron. Todo el gobierno casi está allí, eran muchos, se dejaron allá. Pero ni sabía pues, esos señores, no sabían nada de ese señor que le decían Lozada — Manuel Lozada, se llamaba. Entonces ya muy noche: "vamos compañeros". Nomás con su machete él, no cargaba ni pistola, ni rifle, nada, nada. Nomás con su machete. Con su sable, le decían sable; antes decían sable. Ya llegando allí donde están los que están cuidando, ¡bien dormidos!, sentado o parado con su rifle ende así, roncando. ¡Vámonos! Zas, y el otro zas, el otro. Un machetazo, los pasó a todos aca. Ya. Los mató a todos. Dan

vuelta así. Y el gobierno, ¿qué se da cuenta? Están bien dormidos allí en el medio, no van a sentir nada los que están cuidando. Se van a dormir por allí, sentados, otros parados.[28]

***

57 En enero de 1873, Lozada se enfrenta a Corona en La Mojonera. Asustados, los rebeldes dejan parque y mujeres, huyen en rápida estampida. Corona tampoco se dio cuenta del desastre y se retira a su vez. En los siguientes meses se cruzan numerosas cartas de reciminación, intriga y reproches. Las tropas, desmoralizadas, desertan. El Congreso de Jalisco lo declara su irreconciliable enemigo por su "funesta resolución de promover la guerra de castas, tanto al prepararla como al realizarla; la más escandalosa y arbitaria expropiación territorial de la cual se tiene memoria y una prueba de hechos en el cantón de Tepic".[29]

58 Comienzan las negociaciones con el gobierno, Lozada se queja: "Hoy soy inservible, sin ver lejos ni distinguir cerca, sin ser dueño de montar a caballo con libertad; la vista y la cabeza me hacen mucha falta, la mano no importaba".[30]

59 Ya no podía reunir miles de indios. Domingo Nava, su lugarteniente, lo traiciona y se declara redentor de la raza india engañada. Lozada contrataca. Hay breves escaramuzas entre abril y julio. El 14 de julio, Lozada es capturado. Huía a pie, con algunos hombres y una mujer. Se le juzga sumariamente por el cargo de plagiario y salteador. Se le condena a muerte. El día 17 permite que lo fotografíen. Antes de su fusilamiento declara: "durante 17 años que goberné los pueblos de Nayarit jamás hice mal a nadie; no me arrepiento de mis hechos".[31]

60 Ya no me acuerdo cómo lo agarraron. ¡Ah! Pues se presentó con el gobierno. "No me van a hacer nada: yo sólo me voy a presentar con ustedes. Si me mataron, bueno, ya me mataron."

61 ¿Que no le van a hacer nada? Pues, ¡tanta gente que mató él! Mucha gente mató. Ya, ya lo tenía el gobierno. Una mujer, que su sirvienta, ya estaba lista, seguro el gobierno mismo le ordenó. Y ya que se sentó allí, empezó a echar su alimento. Sacó su pistola. Se murió. De tanto balazo que le habían tirado, pero nunca le habían hecho nada. Pero ya se había entregado solo, ya.

62 —Tenía una magia, se me hace.

63 —Tenía yo creo que así. ¡Tanta gente que mató! Eso sí me acuerdo, mucha gente mató. Digo que decía pues, mi padre. Mi papá le tocó, que fue muy viejo. También él decía nomás así, puro oído. De cuento.[32]

***

64 A medio camino se topó con una mujer y no aguantó. Le habló y estuvo con ella. Pecó y perdió. Siguió su camino. Perdiste y de ahora en adelante tu hermano menor será el primero. Tú quedarás atrás porque faltaste. Tu hermano menor tendrá a su cargo el mundo. Así será siempre —les dijo. Determinó su suerte y es así desde entonces. El menor es el primero, allí está, en el cielo. Les dijo que serían estrellas. Los adornó con un collar y una sonaja, les puso una corona de plumas de perico, los adornó con plumas de halcón blanco y de urraca. Los pintó de colores que causan horror: anaranjado, negro, amarillo y blanco. Los completó, les terminó su atavío. Los dejó en el cielo y desde allí miran el

mundo. Con cuidado ven la tierra, con cuidado ven el agua. Les puso rostros hacia todos lados: uno detrás para mirar hacia atrás; uno en el pie, uno en el lado izquierdo, otro para que miren hacia la derecha, uno para que miren el cielo.[33]

65 "La raza indígena ha creído que llegó la hora de volver a los tiempos de antes de la Conquista", se quejaba Juan Panadero.[34] Lozada fue apresado sin oponer resistencia en su pueblo. Estaba tranquilo.

***

66 Lozada supo cuándo iba a morir y lloró en un lugar que le nombran río Mala Noche, en Coyutitla de la Mala Noche. Allí dejó enterrado su sable, con un Cristo todo hecho de oro. De noche se escuchan sus lamentos.[35] A su llegada a Tepic: venía Lozada con su querida y veinticinco más. Vestía pantalón y chaqueta de dril rayados, un sombrero de fieltro, llevaba un pie calzado y otro no. Meyer asegura que en un pie calzaba un botín y en otro un huarache.[36]

***

67 Lozada no accedió a ver el primer día a su madre, su esposa o sus hijos. Tras su sentencia pide indulto y se le niega. Pidió que lo fusilaran con su amada pero no se aceptó su última voluntad. La encarga entonces a su esposa. Manda invitaciones para su fusilamiento, se confiesa, pronuncia un último discurso afirmando que no lo atormentaba el menor remordimiento, a pesar de que Juan Panadero lo acusa unos días después de su muerte de haber ejecutado personalmente a más de 74 personas en menos de tres años y haber mandado fusilar a 457 en cosa de dos años.[37] Paréxides Núñez cobró 200 000 pesos por entregarlo. Su acta de defunción asienta que su madre Cecilia Cruz, viuda de 54 años, lo identifica como su hijo, de nombre Manuel García, alias, Lozada, de 45 años de edad.[38] Tendido en un petate, con dos balazos en la frente, su madre lo identifica, recoge un trozo de su masa encefálica y amenaza: ¡ya lo verán!

***

68 Mi madre me hace mal: me entrega a los ancianos.

69 Mi madre me hace mal: me calza con huaraches negros.

70 Mi madre me hace mal: me pone ropa pinta.

71 Mi madre me hace mal: me viste de ropa rayada.

72 Mi madre me hace mal: me adorna con una vara de claveles.

73 Mi madre me hace mal: me viste de tonos rojos.

74 Mi madre me hace mal: con todos mis ropajes me viste.

75 Mi madre me hace mal: me hace parecer borracho.

76 Mi madre me hace mal: me pone nariz de peyote.

77 Mi madre me hace mal: me da todo.

78 Mi madre me hace mal: termina conmigo, gana siempre.

79 Mi madre me hace mal: me entrega al terrible dios y nagual utataví.

80 Mi madre me hace mal: permite que utatavi me encierre en un cerro.[39]

***

81 Unas mujeres lo vistieron de hábito franciscano. Su acta de defunción religiosa asienta que fue pasado por las armas por delitos políticos y asegura que recibió todos los sacramentos.[40] Como tantas veces antes se le había dado por muerto, en esta ocasión también circuló la noticia de que pronto reaparecería y durante años enfrentó a sus enemigos en escaramuzas aisladas. Las fuerzas de Lozada se dispersan. Uno de sus hijos fue apresado y enviado a Yucatán. Escapó de San Juan de Ulúa y murió en San Luis de Lozada.

82 Tras su muerte, Corona recomienda "evangelización, buenos preceptos y escuela". Zingg recopila una historia donde cuenta que en tiempos de Cristo no había campanas, Kauyumari convierte en bronce a los escarabajos, a quienes correspondía hacer ruido en Semana Santa. Entierra la mitad del bronce en una cueva y con la otra mitad hace las campanas que tañen al abrirse la Gloria. En otra, cuenta que Corona entrega al Santo Cristo a los judíos de Palacio Nacional, en la ciudad de México.[41]

83 Dos años después de la muerte del Tigre de Alica los coras y huicholes se levantan nuevamente en armas. Los relingios se pronuncian contra Lerdo. En 1884 Tepic es declarado territorio federal y en 1917 adquiere el carácter de Estado.

***

84 Lozada fue indio, cora, huichol y mestizo, según los diferentes relatos; héroe y bandolero, inmortal. Cuando echaron al agua al hermano menor, enseguida lo agarraron los kuanaise, cuando estaba en el agua. Lo llevaron cerca del poniente del mundo, más allá, allá salió del agua. Esos animalitos lo sacaron. Apareció de entre las aguas. Salió a la orilla. Allí estaba parado y dijo:

85 —No morí, lo sé, aquí estoy, más allá del mundo.

86 Y desde allí llamó a su hermano mayor, que también apareció en el cielo. [ ] Se saludaron y mandaron avisar a su padre, Toakamu: "que sepa que no morimos, que estamos vivos. Pero ya no podemos ir allá, que no nos espere". Mandaron ese recado y el padre supo que sus hijos estaban vivos.

87 —Está bien, ya estoy enterado.[42]

***

88 Nativista, mesiánico, caudillo, padre de los indios, Rey del Nayarit, vengador de la raza india, mito, leyenda, relato y contradicciones. En la sierra, su tesoro y sus secuaces difuntos brillan de noche —como dicen los huicholes brillan en las luciérnagas las almas de los muertos.

89 "Las fieras han salido de sus cuevas y vienen robando, asesinando, quemando nuestros pueblos."[43] Del inframundo proceden lamentos, chiflidos y tentaciones, en espera de alguien que tenga el valor y el conocimiento para hablar con los espíritus, o de que el rayo saque a luz este tesoro de las venerables cuevas. Tal vez se trate de otro tipo de misterio:

de la fuente de todos los ríos, del sitio donde enterraron sus doce cargas de dinero los huicholes cuando seguían por las montañas al águila, según cuentan en Pochotitlán. Tal vez sea el ensueño de quienes entrevieron las Siete Ciudades de Oro de Cibola, o la puerta del cerro donde vive aún la culebra que encerró a la estrella del atardecer cuya cola vemos cuando caen los cometas, o el misterioso lugar donde la luz del poniente escurre sobre la piedra roja con diseños de serpiente y que comparte nombre con las Siete Cuevas Primordiales. Lo cierto es que voces misteriosas llaman y reverberan aún en esta sierra — trátese de la chicharra golpeando con su chillido las altas paredes de las cañadas, del llamado de los sapos en temporada de celo o de espíritus de los indios caídos que piden ser recordados.

NOTAS

1. Konrad Th. Preuss, "Los hijos de Tonati (Toakamu o ídolo del sol)", en *La expedición a Nayarit,* traducción inédita de Ingrid Geist Preuss, p. 442-458.
2. Vigil, José María, *Ensayo histórico del ejército de occidente,* en Mario Alfonso Aldana Rendón, *Rebelión agraria de Manuel Lozada: 1873,* México, SEP/FCE, 1983, p. 95.
3. Margarita Blanco Rugerio, "La revuelta de Lozada, un movimiento campesino del siglo XIX", tesis profesional, México, ENAH, 1982, p. 73.
4. *Ibid.,* p. 173.
5. Jean Meyer, *Esperando a Lozada,* México, Hexágono, 1984, p. 242.
6. Jean Meyer, *La Tierra de Manuel Lozada,* México, UDG/CEMCA, 1989, p. 367.
7. Margarita Blanco, *op. cit.,* p. 143.
8. Versión de Meyer, *Esperando...;* González y González en *Historia Moderna de México, La República Restaurada, La Vida Social,* coordinador Daniel Cosío Villegas, México, El Colegio de México, 1956 y Victoriano Salado Alvarez, *Episodios Nacionales XII, Ramón Corona,* México, Málaga, 1945.
9. Margarita Blanco, *op. cit.,* p. 148 y ss.
10. Jean Meyer, *Esperando...,* p. 255.
11. Carta del 25 de abril de 1872, Margarita Blanco, *op. cit.,* p. 199.
12. Carl Lumholtz, *El México desconocido,* México, INI, 1981, t. I, p. 479.
13. Circular a los jefes de los pueblos de Nayarit, 1867, Margarita Blanco, *op. cit.,* p. 162.
14. Ireneo Paz, *Algunas campañas,* p. 198.
15. *Ibid.,* p. 135.
16. Preuss, "Antonio Tonati", en *La expedición a Nayarit,* p. 527-528.
17. Informe del teniente Miguel de Orduña en Jean Meyer, *El gran Nayar,* México, UDG/ CEMCA, 1989, p. 40.
18. Entrevista con el señor obispo en el templo de Jesús María, julio de 1984.
19. *Ibidem.*
20. Entrevista con Fidel y Sixto Serrano, julio de 1984, Jesús María.
21. Entrevista con don Toño y Micaela, Pochotitlán, abril de 1987.
22. Entrevista con Aurelio Kánare, julio de 1984, Jesús María.
23. Marino Benzi, *Les derniers adorateurs du peyotl,* París, Gallimard, 1972 y León Diguet, *Por tierras occidentales, entre sierras y barrancas,* México, CEMCA/INI, 1992. Datos de Kauyumari y Kieri en Benzi y Zingg, *Los huicholes,* México, INI, 1982.

24. Entrevista con Toño y María Valentín, julio de 1984, Jesús María.
25. *Salado Alvarez, op. cit.,* p. 143.
26. *Ibid.,* p. 142.
27. *Juan Panadero,* 17 de agosto de 1873, en Aldana Rendón, *op. cit.,* p. 75.
28. Entrevista con Toño y María Valentín, julio de 1984, Jesús María.
29. Decreto del Congreso del estado de Jalisco, 12 de febrero de 1873, en Margarita Blanco, *op. cit.,* p. 236.
30. Carta de Lozada a Nava, 14 de marzo de 1873, *ibid.,* p. 250.
31. Versión de Vigil, *ibid.,* p. 274.
32. Entrevista con Toño y María Valentín, julio de 1984, Jesús María.
33. Preuss, "los hijos de Tonati (Tokamu o ídolo del sol)" en *La expedición de Nayarit,* p. 442-458.
34. *Jun Panadero,* 29 de septiembre de 1872, en Jean Meyer, *La tierra de Lozada,* p. 227.
35. Entrevista con don Toño y Micaela, abril de 1987, Pochotitlán.
36. Telegramas a *El Federalista,* en Jean Meyer, *La tierra.,* p. 372.
37. 10 de agosto de 1873, en Aldana Rendón, *op. cit.,* p. 74.
38. Margarita Blanco, *op. cit.,* p. 276.
39. Preuss, "Canto/La naturaleza de la estrella matutina", en *La expedición a Nayarit,* p. 274-279.
40. Margarita Blanco, *op. cit.,* p. 277.
41. Zingg, *op. cit.,* t. II, p. 266; t. I, p. 133.
42. Preuss, "los hijos de Tonati (Toakamu o ídolo del sol)" en *La expedición a Nayarit,* p. 442-458.
43. Juan Panadero en Leticia Reyna, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906),* México, Siglo XXI, 1980.

Bertran de born, guerrero medieval, héroe imposible del sur de Francia

Martine Dauzier

1 Note portant sur l'auteur[1]

Si qu'apres nos en chan hom de la gesta
[de modo que, después de nosotros se hable
de nuestras hazañas]

2 ¿Quién deseaba sobrevivir así en la memoria de los siglos?, un guerrero, caballero, pequeño señor feudal de Aquitania, trovador además, Bertran de Born: buscaba sobrevivir como los personajes de los cantares de gesta, Roland, Renaud, Olivier. Este héroe controvertido e inacabado lo escogió Dante Alighieri en su *Divina Comedia* para ejemplificar al guerrero, sanguinario, después revivió como héroe en textos del siglo XIX y del XX, en toda Europa. Su nombre dió sus títulos a obras históricas, pictóricas y literarias —siete dramas y óperas, varios poemas, dos novelas históricas. También conoció temporadas de completa oscuridad, donde cayó en el olvido.

3 Como señor en Perigord pertenece a la crónica y a los cartularios, del trovador encontramos poemas políticos en muchos manuscritos puesto que, nacido alrededor de 1140, cantó las guerras de la segunda mitad del siglo XII.[2] Cercano a los reyes Plantagenets, Enrique el Joven, Ricardo Corazón de León, Juan sin Tierra, fue sobre todo enemigo del rey de Aragón Alfonso II, sin dejar de criticar ferozmente a Felipe Augusto de Francia. Entró entonces en alianzas frágiles con los barones de Aquitania pero terminó su vida en el claustro. Tantos altibajos de una vida inquieta y turbulenta permiten seguir la construcción, en una época de crisis social e ideológica, de una figura heroica gracias a la literatura. El contraste entre el interés que mostraron varios autores en toda Europa y su casi-olvido en la cultura francesa contemporánea nos permite relacionar a Bertran de Born con la dificultad, muy específica de Francia, de no aceptar, de no poder reconocer a un héroe que no sea nacional.[3] Por fin, la interrogación a propósito de los héroes nacionales lleva a preguntarse cuál gran fuerza peculiar tiene la Edad Media —como época y espacio de lo imaginario— en la configuración de una "nación heroica".

Qué inventar para responder a una crisis ? un héroe

4 Entre historia y mito encontramos un guerrero más en el camino. Sus "sirventes", canciones políticas, nos adentran a una historia individual y colectiva con frecuentes sublevaciones entre señores feudales, grandes y pequeños, en contra de soberanos lejanos, ingleses, que se encuentran en Tierra Santa o en Inglaterra. Bertan se define a sí mismo, y un siglo después así todavía lo definen los juglares presentando su obra a sus auditorios, como el amigo perfecto o el enemigo terrible de los reyes. El alienta la guerra, la aprovecha, existe sólo por ella, al gritar insultos o lanzarse solitario con mucha bravura al ataque, montado en un caballo que se llamaba como el de Roland.

5 La figura del héroe valiente, que nos parece hoy en día tan representativa de la Edad Media, nace de hecho de una crisis histórica como una *ficción.* Ficción necesaria en el ámbito político del final del siglo XII, ficción adecuada para movilizar energías. Se trata de legitimar al grupo de los caballeros *—milites—*, de promover su sobrevivencia a pesar de nuevos poderes ascendentes, bien estudiados por G. Duby. Entre ellos el de los príncipes, quienes están acrecentando sus propios feudos y multiplicando sus vasallos directos, pero también la riqueza de una burguesía incipiente de mercaderes que necesitan la paz, mercaderes más presentes en el sur de Francia o en Italia, en fin, y sobre todo, la fuerza de las bandas de mercenarios, llamados brabançones, vascos, guerreros sin tierra. En tal panorama peligrosamente cambiante, si el caballero quiere afirmar su antigua preeminencia, tiene que demostrar que sólo él tiene la valentía de los héroes del pasado, la de los pares de Carlomagno. Pero el caballero de fin de siglo inventa una valentía individual y excepcional diferente de la que aparecía en los cantares de gesta del siglo XI donde lo que contaba era la colectividad. En la *Chanson de Roland* más cuenta Carlomagno que Roland y más la comunidad de los franco cristianos que Carlomagno. Una colectividad muy dispersa, todavía aislada geográficamente, encontraba así lazos ideológicos fuertes: la verdadera valentía era colectiva y la fuerza tenía que aliarse en la realidad con la prudencia. En frente de Roland surge Olivier y dice el poeta anónimo: "Roland tiene proeza, pero Olivier sabiduría". Los historiadores actuales muestran que lejos de ser sangrientas las guerras feudales dejaban muy pocos muertos en el campo de batalla; guerra limitada a la primavera, *razzias* de pocos días, sitios considerados como simples amenazas. Se regulaban de facto muchos conflictos potenciales o ya iniciados, por lazos familiares y arreglos extra legales.[4] Además, la aristocracia sureña era menos militar que en el Norte, como lo observan en un tono de reproche los autores de crónicas, en el Norte, que la describen como demasiado feminizada (las hijas podían heredar un feudo) e interesada en los divertimientos de las pequeñas cortes.

6 Subordinado a su pertenencia a una comunidad, hundido en lo universal de la fe cristiana, el héroe, para merecer un lugar aparte y único, tiene que confundirse con el santo.

7 La fuerza utilizada en la realidad contó mucho menos que la selección de un estilo hiperbólico; lo excepcional se manifiesta en la obra literaria con valor de propaganda. Por lo tanto surgen unos supuestos autorretratos literarios de Bertran de Born que quedan en la memoria por el exceso de las metáforas, el choque de los colores, la descripción detallada y expresiva de los cuerpos despedazados. Más y más palabras paroxísticas para destruir, para desafiar lo que evoca el historiador Franco Cardini en *La culture de la guerre:* "Atrás de sus máscaras de fierro, algo ahora, estaba agazapado... el miedo".[5] Los desafíos aparecen como una técnica para dominar el miedo.

8 Desde el principio.en la relación de las acciones del guerrero-trovador, se construye una pedagogía heroica según una estructura normativa muy marcada, capaz de adquirir una fuerza más demostrativa. Creación literaria donde se ubica primero el futuro héroe en la oscuridad, en un rango no muy elevado en la pirámide feudal. De la misma manera, en la literatura arturica, el rey Arturo no puede ser el héroe; ha dejado su lugar a los caballeros venidos de fuera, del bosque o del lago, hijos de reyes muertos y vencidos, Perceval, Lancelot, olvidados por la corte. Saliendo en los intersticios de la Historia se encaminan hasta la historia de los reyes, por eso mismo los poemas pueden exaltar hazañas y palabras del que cayó por lo tanto en el pecado del guerrero, el furor.[6] Pero a lo inhumano se contrapone la figura del perfecto compañero, del amigo dispuesto a sacrificarse. Las oposiciones internas siempre ayudan a la edificación del héroe porque permiten interpretaciones diversas, vertientes privilegiadas.

9 Su castillo será robado, incendiado, ganado de nuevo, él conocerá victorias y fracasos, antes de desaparecer en la oscuridad del claustro. Si no hay mito, según M. Detienne, sin escándalo,[7] Bertran de Born entra de plano en el mito cuando paga su supuesta gloria personal con los castigos del Infierno, por lo menos el de Dante. Más gloria tendrá. Y podemos decir que a menudo un posible héroe debe su entrada en el mito a un dispositivo literario que buscó a la vez permanencia y actualización. Dante fue el mitógrafo perfecto por ser escritor polemista y político. Partidario de un poder monárquico para una Italia destrozada por las facciones, encuentra en un pequeño señor rebelde, cuyos poemas sonaban en las cortes italianas, al enemigo ejemplar de la paz y del orden. Lo pone en la novena fosa del octavo círculo del Infierno, el círculo de los que dividieron las familias, las ciudades, los reinos y las creencias, los que enemistaron. Al lado de Mahoma surge un cuerpo, la cabeza separada del tronco en una mano. La cabeza terrible habla, al reconocer que Dios la castigó por haber separado violentamente al rey Enrique de sus hijos.[8]

10 Después desaparece Bertran por siglos. No sólo él. También Perceval, Lancelot; sólo resisten los que pueden servir a los reyes franceses en su búsqueda de continuidad y de legitimidad, o a la Iglesia: Carlomagno o Juana de Arco subsisten en la memoria. La Edad Media se desprecia por "gótica", es decir bárbara, oscurantista. Más todavía se desprecia lo que se dijo en la lengua "romana" del sur de Francia, lengua de oc, una lengua que perdió definitivamente su papel político, jurídico, y hasta literario a partir del siglo XVI.

La invención de un héroe étnico y su fracaso

11 El medievalismo sube a la superficie sin embargo en las nostalgias de un Antiguo Régimen reaccionario y revanchista para desaparecer de nuevo con la admiración por los antiguos romanos de la época revolucionaria y del Primer Imperio. Cuando acaba en derrota la epopeya napoleónica, los "hijos del siglo" se quejan del desencanto del mundo y al aburrirse en un país ya sin gloria, miran con entusiasmo hacia el pasado. Ya es tiempo para los historiadores liberales de inventar otra Edad Media; dan todos sus esfuerzos a lo que les parece la esencia de la nueva y verdadera historia, el "estudio de la Libertad". El joven Augustin Thierry[9] en sus *Lettres sur l'Histoire de France* de 1827 escribe: "Hasta ahora no tuvimos una verdadera historia de Francia", y añade "nosotros, hombres de Libertad, también tenemos ancestros". Bertran de Born es uno de ellos. El sur de Francia en la Edad Media se impone a Thierry como tierra de libertad por el menor peso que tuvieron ahí, un tiempo, el rey y la Iglesia. Él, que fue también secretario del conde de Saint-Simon, representa aquellas regiones como una verdadera comunidad lingüística y cultural, laica,

más democrática, más rica y más creativa que la Francia norteña. En algunos puntos tiene razón. Bertran de Born, de repente "hombre extraordinario", intuye que es necesaria la unidad de todos los aquitanos (de Limoges a los Pirineos) en contra, a la vez, de los reyes de Inglaterra y de Francia. El "patriota del Sur" se apoya en una opinión pública, la que oye sus canciones políticas, para representar la voluntad de un pueblo. Por lo tanto Augustin Thierry cita en el texto original, en la lengua de oc, los poemas del trovador. Lo exalta como héroe en unas páginas escritas para dar la palabra a los pueblos, a los vencidos en el momento del regreso de los Borbones, condenados al silencio. En su perspectiva, Bertran de Born, ejemplar en el pasado, sirve para inventar el presente. Puede ser un modelo en la movilización de los liberales románticos en favor de la liberación de las naciones. Al modelo de la Edad Media responde en eco la sublevación griega contemporánea en contra de los turcos, que llamó la atención de Víctor Hugo y de Eugenio Delacroix.

12 El caballero trovador representa la culminación de la voluntad del pueblo y permite una nueva lectura de la historia francesa donde se pone hincapié en la singularidad del Sur y en los conflictos entre "razas".

13 El tema conduce a una querella entre intelectuales durante varios años mientras Bertran de Born se convirtió en 1842 en el protagonista de una novela histórica que tuvo cierto éxito puesto que se publicó varias veces en entregas y hasta con grabados del taller de Gustavo Doré. Se confirma en esta novela de Mary-Lafon la visión de una civilización sureña más refinada y más democrática. Sin embargo, cuando el Romanticismo promueve las raíces sureñas es también —¿sobre todo?— para distinguir el alma francesa del espíritu alemán como se observa nítidamente en *De l'Allemagne* de Madame de Staël. El Sur tiene una doble legitimación, la especificidad regional y la que permite definir la nación francesa en frente de otras. La más universal parece ser la segunda, entonces la más legítima. Se aleja progresivamente en la cultura francesa la imagen del héroe del Sur, del guerrero liberador. ¿Por qué este fracaso de nuevo? ¿El héroe de la raza nunca podrá sobrevivir?

14 También es que sobrevive de otra manera y lejos de Francia, lejos entonces de nuevo de su historia. Mientras una parte del debate intelectual francés era político la escuela filológica alemana hacía un trabajo importante para editar y traducir los poemas de los trovadores, trabajo retomado poéticamente por poetas, Uhland y Heme. Se reorganizan los motivos alrededor del héroe capaz de resistir a los poderosos por ser dueño de la seducción del discurso. De ahí surgió la imagen del señor feudal heroico por ser solitario y rebelde. Capaz de arriesgar todo para hablar de igual a igual con los poderosos, profeta soñador que no tiene nada que ver con un líder patriótico, pero mucho con el modelo romántico. Poetas y filólogos tuvieron mucha influencia no sólo en Alemania, donde encontramos un libreto sobre Bertran de Born escrito por un amigo de Wagner, sino también en Dinamarca (poema lírico de Recke) para culminar con la obra de un joven dramaturgo ruso admirado por Gorki, Lunts, que en medio de la tormenta revolucionaria glorifica a Bertran por poner más alto que todo su libertad. Por eso mismo deja su impronta en un universo de sumisos. El trovador, más que el guerrero, es el hombre admirado por la fuerza de la palabra, sin tener necesidad del apoyo de los poderosos, ni siquiera de la protección de un castillo.

15 Esa imagen muy desarraigada y muy romántica del poeta no tiene contrapeso donde se podría esperar, en el sur de Francia mismo. La creación de un héroe regional propio para apoyar una alternativa política, o dar otro modelo cultural, no focaliza los movimientos

de “renacimiento” en el sur de Francia durante la segunda mitad del siglo XIX.[10] A pesar de la publicidad dada a Federico Mistral, que obtuvo el Premio Nobel en 1904, su poesía tiene dificultad para abarcar todo el país occitano. Sus seguidores, un grupo de jóvenes intelectuales, invocan una Edad de Oro campesina, arcaica, nostálgica. El centro nuevo se ubica mas en el sureste, en la Provenza; lo que cuenta del Sur es el sol, el paisaje mediterráneo, la música. Ahora bien, la belleza sencilla de la patria chica, del terruño, la cultura francesa lo puede aceptar, al darle el estatuto de lo otro en lo diverso, lo rico por sus matices que es Francia. El Sur tiene que retomar lo que París y sus intelectuales valorizan, y la nación reconoce los particularismos regionales de sus “bellas provincias” que le dan un toque de colores. El Norte, con la ayuda de los “felibres”, los seguidores de Mistral, que quieren ser los poetas de cada una de sus ciudades, cada uno de sus castillos o pueblos enmarcados en un paisaje radiante, inventa una representación del Sur que cae en lo pintoresco, hasta lo exótico. El hombre del Sur tiene un “caracter ágil, vigoroso y frivolo” según Michelet, a pesar de haber sido un admirador crítico de Thierry. Describe entonces al trovador como a un jugador, un esteta parecido a Nerón que cantaba mientras Roma ardía, pero con premios, festivales, museos y atención dada por los periódicos de París, se satisface el movimiento regionalista.

No hay héroe en Francia que no sea nacional

16 Los historiadores y pedagogos seguirán esas huellas en toda la Tercera República —1875 a 1940— y dejaron al lado a Bertran de Born. Al guerrero de Aquitania le falta a la vez lo nacional y lo popular, puesto que se confunde con los adversarios de la ideología nueva, la de la nación una e indivisible de la Revolución. ¿No se encuentra él del lado contrario, con lo aristocrático y las tentaciones separatistas? En la monumental *Histoire de France* de Lavisse —1901 a 1911— el trovador tiene que ceder su lugar a su hijo, caballero que defendió el reino de Francia hasta su muerte en la batalla de Bouvines, batalla fundadora por ser victoria del rey de Francia.[11] Por lo tanto no figura en los libros de texto que de una manera definitiva, hasta hoy en día, escogen a los héroes. Abandonado por los progresistas se lo pueden anexar unos escritores sureños de derecha, más bien de ultra derecha, defensores de la aristocracia que todavía tiene terrenos y lealtades rurales, pero eso no saldrá de unos folletos poco difundidos.

17 El guerrero sobrevivirá solamente si se puede interpretar como emblema de la nación fuerte; será liberador si tiene el discurso de la revancha francesa. La lectura de sus luchas se vuelve positiva y merece una mención si se ve como aliado objetivo de Felipe Augusto, el rey que hizo crecer geográfica y políticamente el reino por compartir el mismo enemigo de aquél, el “inglés” Ricardo Corazón de León. A pesar de los múltiples poemas violentos, virulentos, insultantes, de Bertran en contra del rey francés, mezquino, avaro, demasiado prudente, y de su admiración aun en el conflicto para el rey más occitano que inglés y sobre todo caballero, valiente, dadivoso, poeta. Pero ya una vez que existe una leyenda, una referencia apoyada en unas imágenes y unos adjetivos fuertes, no se necesita regresar a los poemas.

18 Después de la Primera Guerra Mundial se nota un deslizamiento del rubio Ricardo Corazón de León al “sajón pelirrojo” lo que hace de Bertran un defensor de la “Tierra y los muertos”, según el lema favorito del nacionalismo de la época. Entra en la lista de los personajes de segundo rango que pueden renacer hasta la *Résistance* en una Francia ocupada por las tropas nazis, en la voz clandestina del poeta comunista Aragón, que lo

había descubierto en la *Divina Comedia.*[12] En tiempos difíciles se necesitan guerreros aun casi olvidados.

19 Así se edifica la construcción de una historia nacional como "alternancia de felicidades y agravios que permitieron a la conciencia colectiva de integrar las desdichas en la identidad histórica".[13] Ubicar esas desdichas en la lejanía de la Edad Media ayuda a poner el acento en la gloria de una nación que atravesó los siglos y sobrevivió a pesar de todo. Si el héroe, fuerte y derrotado, toma el papel del ave fénix en la plasticidad de su leyenda de repente actualizada, quiere decir que el ave fénix también es Francia. El guerrero sirve de garante a la nación en el transcurso del tiempo, pero entre los guerreros perduran más los héroes relacionados con los poderosos, Iglesia o reyes, que reforzaron muchas lealtades y solidaridades. Durante siglos difícilmente existe el que no pertenece al discurso historiográfico de las crónicas reales. Fue el caso, como ya lo habíamos mencionado, de Roland y Carlomagno. Carlomagno en Francia no se salvó por los títeres de Sicilia, y poco por los folletos de la "Bibliothèque Bleue",[14] más bien por los rituales reales. Lo mismo con Juana de Arco, cuando vino la República laica, Juana de Arco debió su sobrevivencia a su origen humilde de joven pastora y también a su amor a la *douce France.*

20 Roland y Juana tienen otra especificidad muy importante en la conciencia colectiva francesa, la de ser relacionados al espacio frágil y por lo tanto más querido, de las fronteras. Juana es hija de la Lorena, al límite de la parte de esta misma provincia avasallada por el Imperio alemán a partir de la derrota de 1870 y perdida durante casi medio siglo. Roland murió en los Pirineos vencido por culpa de un traidor. Hace eco aquella traición a la debilidad de Bazaine que aceptó la rendición de Sedán. Se oponen la figura del verdadero emperador Carlomagno animado por el deseo de venganza, y la de Napoleón el tercero, exiliado.

21 El culto escolar a Roland empieza en los libros de texto de los años 80 del siglo pasado que urden el mito nacional. Lo que no les pertenece difícilmente entrará en la memoria colectiva; lo único que pueda contrapesar este olvido sería la inscripción en un territorio. El héroe sobrevive si se arraiga en un paisaje, y en su toponimia, pero tienen más posibilidades de llenar así un paisaje, (es decir unos puntos extraños, loma aislada en la llanura, brecha en la sierra, fuente escondida en el bosque) los personajes del folklore, nacidos del agua o del monte, hadas —de las cuales Juana, la pastora que tuvo visiones de santas parecidas a hadas no difiere mucho—, gigantes que dejaron huellas de sus botas. De los guerreros ¿qué buscar? Se necesitan por lo menos las ruinas impactantes de un castillo. Se mantienen si se arriman a unas imágenes fuertes elegidas por los primeros turistas o viajeros, grabadores, primeros fotógrafos, pero en los grabados, diccionarios, mapas o reportajes ilustrados de la Francia de repente "pintoresca" para todo el siglo XIX, aparecen sobre todo lugares del norte de Francia, de nuevo más relacionados con la historia real o nacional, París, Reims, donde coronaban a los reyes, Domremy, el pueblo de Juana de Arco, Vezelay, la basílica donde se escuchó el más fuerte llamado a la Cruzada, Valmy y la victoria inesperada de las tropas revolucionarias. Si buscamos la relación fuerte entre un paisaje y un hecho histórico, encontraríamos los castillos de los Cátaros y la pradera de los "quematz", los quemados, los últimos herejes albigenses desaparecidos en la hoguera. De aquella historia no supo nada el caballero poeta ya muerto cuando llegaron del Norte los enviados del Papa y los nobles franceses, listos para la guerra. ¿Cuántos *lieux de memoire* abriga el Sur? La memoria colectiva se apoya en un territorio o en la reiteración impuesta por la escuela.

22 Progresivamente se ha probado la casi-imposibilidad para el imaginario francés, incluyendo el Sur, de crear héroes regionales. Es más difícil todavía hablar de héroes de la raza, héroes étnicos a pesar de los esfuerzos del Romanticismo y del regionalismo del siglo XIX. Los héroes retoman fuerza aun desde lejos, cuando la Patria acude a sus fronteras. La única identidad étnica reivindicada de manera continua y que también encontramos en el cuadro de referencias que hace una especie de sistema con la figura de Bertran, sería la de la alma celta. Representa lo indígena, lo autóctono, pero a la dimensión del país entero, más bien de un imperio inmenso, y de tiempos más antiguos.

23 Si dejamos al lado los obstáculos del centralismo real o jacobino, se vuelve evidente la importancia de la construcción literaria para hacer permanecer a un héroe. De Bertran no se hablaría si no se hubiera él mismo forjado una nostálgica imagen épica. Imagen capaz de impresionar a Dante, admirador de los trovadores, que le da un toque más fantástico. Dante, siempre muy leído, transmite a los lectores y a los ilustradores de los siglos venideros, de Botticelli a W. Blake, el nombre del poeta aun cuando en ningún lugar se sabía ya del personaje histórico. De Augustin Thierry los lectores descubrieron con entusiasmo sus intereses políticos, pero también su admiración para Walter Scott. Con un estilo muy lírico nutrido por los mismos poemas del caballero dramatiza la historia.

24 El héroe por lo tanto es más la conclusión de una trayectoria de discursos que su origen. Trayectoria con algunos tropiezos, pero la inserción en la Edad Media, es decir en la Francia eterna, autoriza todas las reconciliaciones. Todavía en una encuesta del periódico francés *Le Monde* en 1996 sobre las imágenes emblemáticas —y positivas— de la historia de Francia, cuatro entre las siete mejores salían de la Edad Media: adelante Carlomagno, Juana de Arco, San Luis y Clovis. Ofrecen una imagen idealizada de unión, de consenso, en el país de las numerosas revoluciones. Lo que no puede dar el caballero dantesco, héroe fracasado, sin duda alguna, pero héroe por sus metamorfosis y por las múltiples verdades políticas que le hicieron defender los dibujantes del mito nacional.

NOTAS

2. Ver Martin de Riquer, *Los Trovadores,* Barcelona, 1975, t. II.

3. Lo que no impide a cualquier héroe nacional de tener varias imágenes y funciones partidarias. Véase R. Girardet, *Mythes et mythologies politiques,* Paris, 1986.

4. Véase D. Barthélémy, *La société dans le comté de Vendome de l'an mil au XIVe siècle,* Paris, 1996, y Ph. Contamine, *La guerre au Moyen age,* Paris, 1980.

5. *La culture de la guerre,* Paris, 199?, p. 47.

6. Véanse los análisis de G. Dumézil sobre el *ubris,* del guerrero griego de la épica.

7. *L'invention de la mythologie,* Paris, 1981.

8. Canto XXVIII.

9. Véase in P. Nora, *Les lieux de mémoire,* l'article de M. Gauchet “Les lettres sur l'histoire de France d'Augustin Thierry”, t. II, 1, p. 247-316.

10. Ver el artículo de Ph. Martel “Le félibrige”, en *Lieux de Mémoire, op. cit.* t. iii, p. 566-611.

11. Véase G. Duby, *Le dimanche de Bouvines,* Paris, 1973, en una colección titulada "30 días que forjaron Francia".
12. Como lo hace también Ezra Pound.
13. J. Le Goff, *Saint Louis,* Paris, 1996, p. 893.
14. Ver sobre la Bibliotheque Bleue varios artículos de R. Chartier.

NOTAS FINALES

1. Centro Francés de Estudios Mexicanos y CentroAmericanos (CEMCA).

Tláloc-neptuno, un rompecabezas para armar

Pablo Escalante Gonzalbo

---

1 Note portant sur l'auteur[1]

Y con esto queda suficientemente probado ser
el mismo demonio el uno que el otro,
Neptuno Tlaloc y Tlaloc Neptuno
Fray Juan de Torquemada[2]

2 Hace ya bastante tiempo que algunos estudiosos del siglo XVI mexicano han puesto atención a la presencia de rasgos indígenas en edificios y obras de arte de esa primera etapa de la época colonial.[3] El descubrimiento de motivos y formas de la tradición mesoamericana en contextos cristianos resulta siempre llamativo porque se trata de manifestaciones que sobreviven, de una u otra forma, a contracorriente de un programa artístico, simbólico y, en general, de un programa ideológico dominante. En varios trabajos se reconoce el papel que debió desempeñar el acuerdo entre frailes e indios (caciques, particularmente) en la concepción de ciertos programas iconográficos híbridos;[4] pero ello no invalida la premisa fundamental con la que nos acercamos a estas manifestaciones: los temas y las ideas de la historia y la religión indígenas se encontraban en franca desventaja, cuando no proscritos por la nueva ideología dominante, y su presencia no deja de ser marginal y proporcionalmente minoritaria en el conjunto de las obras artísticas y otras expresiones simbólicas de la cultura del siglo XVI.

3 La representación de lo que parece ser un Tláloc en la pila de agua del convento franciscano de Tepeapulco me ha intrigado desde hace más de 15 años. Siempre pensé que se trataba de una huella del trabajo etnográfico realizado en aquel pueblo del antiguo reino de Tetzcoco por Andrés de Olmos o fray Bernardino de Sahagún.[5] En este texto abordaré el problema de la pila de Tepeapulco, e intentaré aproximarme a la época y al sentido con que dicha obra fue ejecutada.

4 El convento de Tepeapulco fue fundado en 1528 por fray Andrés de Olmos, quien debe haber dispuesto el inicio de las tareas constructivas en esa misma fecha o poco después.[6]

La sencillez y austeridad del convento, así como el estilo y la iconografía de la portada —dedicada a la estigmatización de San Francisco—, parecen corresponder a una edificación bastante primitiva que recibió pocas modificaciones a lo largo de su historia.[7]

5 En la huerta del convento, cerca de la portería pero separada de ésta por un muro, hay una pila de agua que puede haberse utilizado para el riego o la piscicultura (Construcciones para ambos fines pueden encontrarse en otros conventos franciscanos, como el de Cuauhtinchan). El abasto de agua en Tepeapulco estaba garantizado por una gran caja de agua, construida en el centro del pueblo, en 1545.[8] La pila del convento tiene que haber permanecido abastecida gracias al constante suministro de la caja.

6 Tanto la caja de agua como la pila fueron decoradas con algunas imágenes, talladas en la piedra. Para alcanzar una explicación del programa decorativo de la pila en la huerta, desplegaré primero un conjunto de datos y reflexiones, con los cuales irá armándose —así lo espero— esa explicación.

La pila del convento

7 La pila está adosada a un ángulo recto de la construcción, de manera que consta solamente de dos muros (figura 1). Ambos están formados con piedras un tanto irregulares, que parecen material de reuso. Los dos muros tienen imágenes: en la cara interior del muro sur (expuesta al agua) puede verse un pez (figura 2), y en su cara exterior un rostro masculino con cuernos, barba y bigote y una figura femenina con cola de pez (figura 3). En el muro poniente no hay relieve en la cara interior, pero sí lo hay en el borde: una figura humana, de rostro borrado, que mira hacia arriba; sus proporciones no son anatómicas y el conjunto hace pensar en las soluciones formales empleadas en la época prehispánica (figura 4). Finalmente, en la cara exterior del muro poniente, tenemos dos sillares labrados. En el sillar superior se representa una cabaña, un árbol y una figura antropomorfa enmascarada, al lado de la cual aparece la inscripción “Dios de la lluvia” (figura 5). En el sillar inferior figuran un cocodrilo, una tortuga y, entre ambos, lo que parece ser un caracol (figura 6).

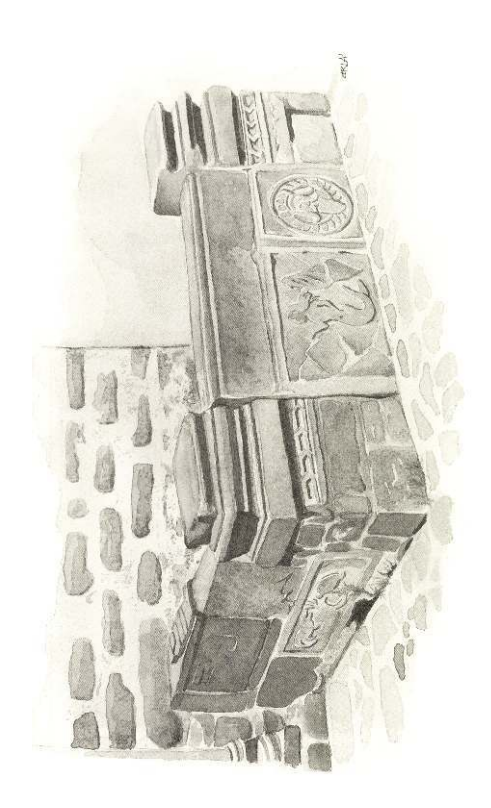


Figura 1

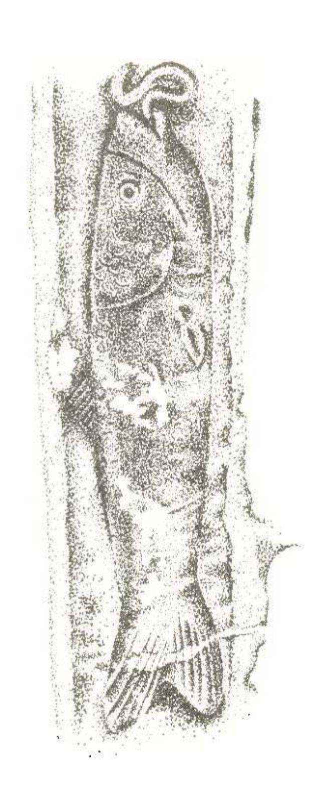


Figura 2



Figura 3

8 Junto al muro sur de la pila, empotrada en una de las dos paredes del edificio conventual que le sirven de apoyo, puede verse una piedra tallada de forma circular, con una molduración que sigue la circunferencia y una perforación en su centro (figura 7).

Dos figuras indígenas

9 La figura esculpida en el borde de la pila, en el muro poniente, parece ser de manufactura prehispánica; así lo sugiere la rigidez de sus miembros, el manejo de las proporciones, el atuendo, el tipo de talla y, sobre todo, la presencia de una pieza bucal que cae sobre el pecho del personaje, en la cual pueden observarse cinco perforaciones y otros tantos pequeñísimos canales. Esta pieza bucal es semejante a la que porta la gigantesca escultura en piedra conocida como el Tláloc del Museo de Antropología.[9] Acaso en ambas las perforaciones tuvieron la finalidad de servir como soportes de cañuelas, plumas o algún otro objeto. Me limito a apuntar la semejanza entre nuestra figura y el llamado Tláloc: es posible que las dos tengan relación con el dios nahua de la lluvia,[10] pero sería necesaria una investigación más profunda sobre la imagen de Tláloc en la Meseta central para corroborarlo. Dejemos por el momento esta figura de lado.

10 La piedra circular incrustada en el muro adyacente a la pila puede identificarse como una representación del chalchihuite. El motivo del chalchihuite parece haber sido el que con más éxito traspuso el límite de la conquista; como símbolo del agua, o del liquido precioso en general, sobrevivió asociado a contextos y programas cristianos.[11] Así, vemos los chalchihuites lo mismo en la pila bautismal de Atitalaquia que en los escudos pasionarios de Huejotzingo —aludiendo, en este último caso, a la sangre de Cristo—. Chalchihuites

incrustados en la pared, muy semejantes al de nuestra pila, pueden verse en la torre de la iglesia de Xochimilco.[12]

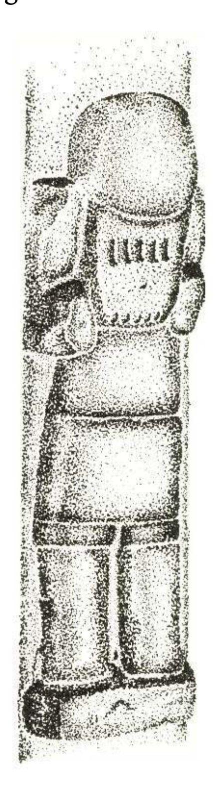


Figura 4



Figura 5



Figura 6





AMÉRICA

Mujer desnuda y de color oscuro, mezclado de amarillo. Será fiera de rostr
de llevar un velo jaspeado de diversos colores que le cae de los hombros cruz
le todo el cuerpo, hasta cubrirle enteramente las vergüenzas.
Sus cabellos han de aparecer revueltos y esparcidos, poniéndosele alrededor
do el cuerpo un bello y artificioso ornamento, todo él hecho de plumas de n
versos colores.

Figura 7 y 8

11 La presencia del chalchihuite en esa parte del muro sugiere que la pila estuvo situada allí desde el siglo XVI, independientemente de la explicación que pudiéramos dar al resto de las imágenes que actualmente decoran la pila.

La corte marina

12 La mujer con cola de pez puede ser identificada fácilmente con una de las ninfas de la mitología clásica que formaban parte de la corte de Neptuno y, se decía, escoltaban alegres a los barcos: las nereidas. Y la proximidad con la nereida nos auxilia para interpretar el rostro de un hombre barbado y con cuernos como un tritón. A los tritones se les representa generalmente con el gesto maligno de los sátiros, con barba y bigote y, frecuentemente, con cuernos.[13]

13 La imagen del pez, labrada en la cara interior del mismo muro, debe relacionarse con estas figuras; la corte de Neptuno está formada, naturalmente, por varios tipos de peces.

Neptuno y el Renacimiento español

14 La decoración de fuentes con motivos mitológicos asociados a Neptuno fue muy común en el Renacimiento español. Acaso los ejemplos más célebres sean las fuentes fabricadas en la Alhambra en tiempos de Carlos V: una en la cuesta que conduce al ingreso principal, junto a la puerta de la Justicia,[14] y otra en un jardín cercano a la Alcazaba. En ellas podemos ver peces, nereidas y tritones.

15 También encontramos figuras de la mitología acuática en fuentes sevillanas del siglo XVI: delfines y tritones formando el fuste de una fuente en la plaza de la Magdalena, tritones

que sujetan la concha de una fuente en los jardines de Murillo, y, una vez más, delfines y tritones-surtidores en la fuente del patio de la casa de Pilatos.[15]

16 La fuente mexicana más parecida a los ejemplares españoles del xvi, por su complejidad y su estilo, es la del convento agustino de Ocuituco, Morelos. Seis leones se posan sobre el brocal, en lo que parece un guiño mudéjar, y el surtidor central remata en un grupo de peces de cabeza muy ancha de cuyas bocas surgen los chorros. Están presentes, pues, los grandes peces o acaso delfines, pero no hay ninfas, ni tritones. La pila de Tepeapulco sería el único receptáculo de agua en un convento del siglo XVI en el cual se representa a ambos personajes mitológicos.

17 Pero volvamos por un momento a España. La recurrencia a la mitología clásica de las aguas no obedece solamente al propósito de decorar algunas fuentes: las imágenes de Neptuno y su corte son utilizadas para exaltar las glorias marítimas de la monarquía. En el propio palacio de Carlos V, en la Alhambra, encontramos en dos ocasiones, en los tableros que forman los pedestales del segundo cuerpo, la imagen de Neptuno, obras realizadas entre 1548 y 1552.[16]

Neptuno americano

18 ¿*Y* el "Dios de la lluvia" de nuestra pila? El personaje enmascarado que una leyenda identifica como dios de la lluvia corresponde efectivamente con las representaciones que conocemos de Tláloc, el dios nahua de las aguas. Pueden encontrarse imágenes similares, en las cuales aparece un sacerdote indígena portando la máscara del dios, en el *Códice Florentino*[17] y en el grupo de manuscritos relacionados con el *Códice Magliabechiano,* y por lo tanto con Andrés de Olmos:[18] el Tudela,[19] el Magliabechiano[20] y el Ixtlilxóchitl.[21]

19 Sorprende particularmente la indudable semejanza de la figura esculpida en la pila con una representación del *Códice Ixtlilxóchitl;* más adelante trataremos de entender cuál pudo ser la relación, si la hubo, entre ambas imágenes. Ahora veamos cuál es la razón que lleva a incluir a Tláloc en el programa de la pila.

20 Cuando los españoles trataban de explicarse y explicar a otros el significado de los episodios, persona]es y creencias de la historia y la mitología indígenas acudían constantemente al recurso de la analogía con otros pueblos del Viejo Mundo, principalmente judíos y romanos.[22] Este recurso fue empleado por la mayoría de los cronistas para establecer una relación entre los dioses del panteón indígena y los dioses paganos. Fray Bernardino de Sahagún se esmeró en pensar una larga lista de dioses romanos que coincidían con los nahuas: Huitzilopochtli con Hércules, Tezcatlipoca con Júpiter, Chicomecóatl con Ceres, Chalchiutlicue con Juno, Tlazoltéotl con Venus.[23] Curiosamente no se le ocurrió a Sahagún equiparar a Tláloc con Neptuno, por lo menos no en esa lista. Torquemada sí realiza la comparación entre ambos dioses, y no sólo eso, desarrolla una argumentación sobre la identidad de ambos.

> ...el dios Tlalocatecuhtli, llamado Neptuno de los antiguos...
> ...tuvieron otro dios, que llamaron Tlalocatecuhtli... al cual consagraron dios de las aguas y lluvias, que si bien se nota es Neptuno...
> ...Neptuno, celebrado por dios de las aguas en todas partes. En éstas, de las Indias Occidentales, fue llamado Tláloc...
> A Neptuno le dieron los antiguos muchos dioses que le acompañasen, y ninfas y tritones; a Tláloc, los indios le dieron otros muchos por compañeros... Y con esto

> queda suficientemente probado ser el mismo demonio el uno que el otro, Neptuno Tláloc y Tláloc Neptuno.[24]

21 Este tipo de analogía alcanzó también a las imágenes, de manera que cuando Diego Valadés tuvo que representar a Huitzilopochtli para sus lectores europeos, escogió una capilla romana y una imagen de Zeus que situó en un contexto americano, en el cual aparecía la pirámide, algunas danzas indígenas y otros motivos.[25]

22 Al situar a Tláloc en un programa alusivo a la corte de Neptuno, como ocurre en nuestra pila, se establece una analogía similar a la empleada por Valadés, pero en el sentido inverso; y así se americaniza, mejor aún, se mexicaniza un tema clásico: Tláloc al frente de la corte marina.

23 Y es tentador atribuir a Olmos, un humanista,[26] estudioso de la religión indígena y fundador de Tepeapulco, alguna responsabilidad en el programa de la pila. También Sahagún, quien residió en Tepeapulco y realizó allí una parte de su investigación etnográfica podría tener algo que ver en la inclusión de Tláloc en la pila..., pero no vayamos tan rápido, estamos dejando un cabo suelto: el del sillar con la tortuga, el cocodrilo y el caracol.

24 Tanto la tortuga como el cocodrilo nos remiten de inmediato a las representaciones de fauna "exótica" propias de las alegorías de América que se pintaron en los siglos XVI, XVII Y XVIII. Veamos esto con detenimiento, y veamos si nos dice algo acerca de la fecha en que se elaboró la pila y de las intenciones de quienes encomendaron la obra.

La alegoría de América y el problema del cocodrilo

25 Las alegorías de América pintadas en el siglo XVI incluyen como animales característicos la guacamaya (Jan Sadeler, 1581; Philippe Galle, c. 1581), el armadillo (Maarten de Vos, 1594) y el tlacuache (Theodor Galle, fines del siglo XVI).[27] Por lo que respecta a la tortuga, ésta fue empleada en una alegoría de América pintada por Paolo Farinati: en el boceto para una pintura mural de los cuatro continentes, Farinati representa a un hombre desnudo, con arco y flecha, sentado junto a una tortuga en cuyo caparazón descansa un crucifijo.[28] La obra de Farinati fue realizada a fines del siglo XVI, en 1595.

26 La imagen del cocodrilo esculpida en la pila resulta inquietante por dos motivos: 1) el cocodrilo no se representaba así en el siglo XVI[29] (seguramente por la falta de familiaridad de los pintores y grabadores de entonces con la fiera). 2) El cocodrilo no se asociaba a América en el siglo XVI.

27 Digámoslo de una vez: el sillar de la tortuga, el caracol y el cocodrilo siembra muy serias dudas sobre la posibilidad de que el programa acuático de la pila de Tepeapulco haya sido concebido en el siglo XVI.

El lagarto crece

28 La alegoría de América incluye no un cocodrilo, pero sí un lagarto del tamaño de una iguana, en la celebérrima *Iconología* de Cesare Ripa, publicada a principios del siglo XVII. En la edición sienesa de 1613 puede verse la mujer semidesnuda, armada de arco y flecha, a cuyos pies reposan la cabeza de un hombre decapitado y el lagarto (figura 8).[30] Es probable que Ripa haya conocido la *Historia natural y moral de las Indias* de Fernández de

Oviedo, en la cual se habla de la práctica de domesticar y engordar iguanas, común entre los taínos de La Española. La edición de 1547 de la obra de Fernández de Oviedo incluye un grabado bastante detallado de la iguana.[31]

29 Es interesante destacar que en la *Iconología* de Ripa se menciona al cocodrilo, pero en relación con la alegoría del Nilo, lo cual es lógico porque el cocodrilo había sido un importante motivo de reflexión en obras como las de Heródoto, Aristóteles y Plinio, siempre como un animal propio de las riberas del Nilo.[32] El Nilo descrito por Ripa

> aparece yacente con larga barba y larga cabellera, y la cabeza coronada de flores, así como de frondas y frutos muerosos... por encima del cuerpo del río del que hablamos, y por encima también de un cocodrilo que a su lado aparece, pueden verse... niños pequeños...

30 Al terminar la descripción, Ripa recuerda al lector que el cocodrilo es propio de Egipto y abundante en las riberas del Nilo.[33]

31 Tan sólo un par de años después de aparecer la obra de Ripa en Siena, Rubens pinta una alegoría de los cuatro continentes en la cual incluye una representación del Nilo, con el cocodrilo, tal como lo sugería Ripa.[34]

32 El lagarto pequeño siguió representándose al lado de América: lo vemos en uno de los grabados que acompañan a la edición veneciana de Ripa, de 1645,[35] en una pintura de Luca Giordano, pintada entre 1689 y 1690,[36] lo mismo que en una escultura de Lorenzo Vaccaro, [37] de 1692.

33 Nadie parece haber empleado el cocodrilo en una alegoría de América en el siglo XVII, como tampoco había ocurrido en el XVI. La única presencia del cocodrilo que hemos detectado en una pintura de tema americano del siglo XVII ocurre en una alegoría de La Habana, del pintor naturalista flamenco Jan van Kessel. Van Kessel pintó cuadros alegóricos para seis ciudades americanas y en todos ellos desplegó un elenco de fauna bastante fantástica: jirafas en Santo Domingo, tigres en Porto Seguro y elefantes en Veracruz. Así apareció el cocodrilo, un gran cocodrilo africano, en Cuba.[38] Pero este divertimento de Van Kessel no indica que el cocodrilo fuera identificado con América, como tampoco lo eran la jirafa o el elefante.

34 Por lo que se refiere a la alegoría de los cuatro continentes pintada por Villalpando como parte de su *Triunfo de la Iglesia,* en la sacristía de la catedral de la ciudad de México, vale la pena indicar lo siguiente: Villalpando pintó el reptil a los pies de América, siguiendo en ello la convención marcada por Ripa; pintó un animal pequeño cuyo delgadísimo cuerpo (la mitad del espesor del muslo de la personificación de América) se interrumpe en el límite del lienzo. El animal carece de las placas dérmicas del cocodrilo y carece también del vigor propio no sólo del cocodrilo, sino del más pequeño caimán. Es cierto que las fauces se han alargado, probablemente teniendo como modelo alguna imagen del cocodrilo, pero el animal en su conjunto no ha sufrido todavía la franca mutación que se observará después.

35 A mediados del siglo XVIII, y por razones que todavía son oscuras, se empezó a utilizar el cocodrilo en la alegoría de América. El primero en hacerlo fue Jean Dumont, en una pintura fechada en 1742: la alegoría de Dumont consta exclusivamente de dos figuras, un cocodrilo y una mujer semidesnuda, yacente, que se apoya en el cocodrilo.[39] Parecería que Dumont tomó prestada la composición indicada por Ripa para el Nilo.

36 En 1745, en la fábrica de porcelana de Meissen, se diseñó una alegoría de América en la cual la clásica mujer emplumada y semidesnuda, en este caso con una guacamaya y una cornucopia en sendas manos, reposa sobre un enorme cocodrilo.[40]

37 Si Dumont y la fábrica de Meissen son los responsables de haber hecho crecer al pequeño lagarto imaginado por Ripa hasta las dimensiones del gran cocodrilo africano, a Tiépolo le cabe el mérito de haber consagrado al cocodrilo en monumentales alegorías de América.

Tiépolo, el cocodrilo, Neptuno y Carlos III

38 Entre las obras que dieron mayor celebridad a Juan Bautista Tiépolo se encuentra la alegoría de los cuatro continentes pintada en la bóveda de la Treppenhaus en Würzburg, en 1750.[41]

39 En la alegoría de América, situada sobre el friso norte, Tiépolo pintó la mujer de pechos desnudos, con penacho y un arco al hombro, sentada sobre un cocodrilo descomunal. Junto al cocodrilo, que sirve de trono, puede verse un venado y una cornucopia. Inmediatamente delante de esta escena aparece un hombre cargando a un cocodrilo, en una alusión a las nuevas especies traídas de las Indias.[42]

40 Algunos años después, en 1764, Tiépolo se encontraba en Madrid, trabajando como pintor de la corte de Carlos III, y recibió el encargo de pintar el techo del gran salón del trono.[43] La pintura encomendada tenía el propósito de celebrar la majestad de la monarquía española, y en ella Tiépolo incluyó, lógicamente, una alegoría de América.

41 Véamos la forma en que aparece América (figuras 9 y 10) : la corte de Neptuno avanza majestuosa —puede verse un tritón, las ninfas, algunos peces, y el propio Neptuno que guía el carro triunfal— e inmediatamente detrás de la corte de Neptuno aparece Cristóbal Colón, quien, con un ademán retórico, muestra al imaginario monarca un rico cargamento traído de ultramar. Dentro del barco vemos a un forzudo que carga un gigantesco cocodrilo: Hércules, imagen arquetípica del gobernante, carga a América, la fiera sometida. El espectáculo es observado por la mujer de pechos descubiertos y penacho convencional, la cual se apoya sobre una cornucopia.

42 Vale la pena resaltar la inclusión del tema marino y de la imagen de Neptuno para expresar el poder de un imperio que se extendía del otro lado del mar. Este tópico, que se había configurado en tiempos de Carlos V, el primer emperador ibérico, fue revitalizado por Carlos III. Resulta sintomático que el programa alegórico que se escogió para el impresionante traslado de Carlos III y de su corte, de Napoles a Madrid, fuera el de Neptuno y su séquito;[44] lo cual situaba a Carlos III como un *alter ego* de Neptuno. El tema fue incluido, años más tarde, en la pintura de Tiépolo y es bien conocido el hecho de que uno de los principales proyectos artísticos madrileños en tiempos de Carlos III fue la majestuosa fuente de Neptuno.

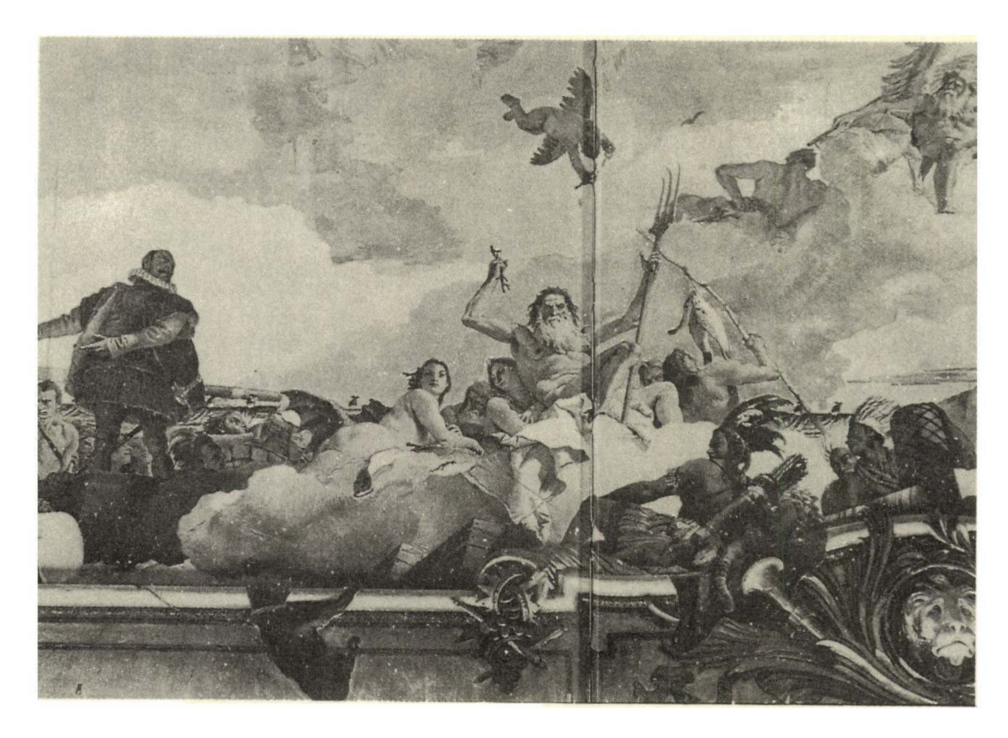


Figura 9



Figura 10

La pila, entonces

43 Todo parece indicar que la suma de elementos empleada en la alegoría de América de la pila de Tepeapulco sólo pudo haberse dado después de 1740. Lo más probable es que haya ocurrido bajo el gobierno de Carlos III, cuando el tema de la corte de Neptuno fue

revalorado, en relación con un intento por fortalecer el control sobre los territorios ultramarinos, y asociado a la alegoría de América.

44 La gran caja de agua situada en el centro del pueblo de Tepeapulco, culminación de un complejo sistema hidráulico que recogía el agua de manantiales, fue construida en 1545 y reconstruida en tiempos de Carlos III, según lo indica una lápida embutida en la caja. Es probable que la pila del convento se haya reconstruido en ese mismo momento, utilizando algunos sillares que fueron desechados al restaurarse la caja; esto último explicaría la irregularidad en la disposición de los mismos.

45 Puede ser que el gran bloque con la figura de tipo prehispánico en el canto (¿una antigua imagen de Tláloc?) fuera uno de esos sillares de reuso. Respecto al chalchihuite empotrado en el muro —que casi con seguridad debió esculpirse en el siglo XVI— podría haber estado siempre en ese muro, si suponemos, como lo hemos hecho, que desde el XVI hubo una pila allí. Pero si no hubo una pila en esa esquina en el siglo XVI, podría tratarse de otra piedra de la antigua caja, reutilizada para la decoración de la pila en el siglo XVIII.

46 Las imágenes de la cara exterior del brocal: ninfa y tritón, cocodrilo, caracol y tortuga, Tláloc, deben haber sido esculpidas en la misma época, es decir, según nuestra propuesta, la época de Carlos III.

Epílogo: el mensaje y el autor

47 Como hemos visto, la asociación, en un mismo programa, de la corte de Neptuno con una alegoría de América no es excepcional. La encontramos en la composición de Tiépolo, y la había empleado antes, por ejemplo, Frans Francken II en su *Alegoría de la abdicación de Carlos V*. Lo que sí resulta extraordinario y enormemente significativo es que la nereida y el tritón acompañen no a Neptuno sino a Tláloc. Al americanizarse, el tema marino pierde su resonancia imperial.

48 Equiparar a un dios indígena con otro de la mitología clásica, mirar la religión antigua de los indios como una mitología, supone la actitud humanista y universalista de un hombre ilustrado. Darle un giro a la metáfora marina para naturalizarla, supone el ingenio de un americano, acaso de un criollo nacionalista.

49 Estoy lejos de poder demostrar quién fue concretamente la persona que sugirió o propició el pequeño programa de la pila de Tepeapulco, pero tengo una propuesta viable, basada en la identificación de la obra que sirvió como modelo para la representación de Tláloc.

50 Como mencionábamos antes, varios códices mexicanos del siglo XVI incluyen representaciones del dios Tláloc en las cuales éste aparece personificado por un sacerdote, pero solamente en un códice se representa a Tláloc con las características de la figura de la pila. Enumeraré algunas de esas características: 1) anatomía europeizante, 2) pies en *contraposto,* 3) vestido con una especie de jubón cuyo fleco llega a la altura de los muslos, 3) diseño de rombos en el jubón, 4) collar con derrame de agua estilizado, 5) cabello largo que cae sobre la espalda, 6) rayo en la mano derecha y escudo en la izquierda, 7) un roleo de la bigotera queda a la altura de la frente y el otro en contacto con el cabello y la parte trasera del tocado. Estos y otros rasgos que podrá observar el lector en las ilustraciones de este texto me conducen a la certeza de que la imagen de Tláloc del *Códice Ixtlilxóchitl* (figura 11) tuvo que ser el modelo, directo o indirecto, del Tláloc de nuestra pila.

51 El *Códice Ixtlilxóchitl,* elaborado hacia fines del siglo XVI, perteneció a Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Tras la muerte de Ixtlilxóchitl pasó a manos de don Carlos de Sigüenza y Góngora, quien lo tuvo en su poder hasta el año de su muerte, 1700. Después de ser custodiado por más de tres décadas en el Colegio jesuita de San Pedro y San Pablo, el códice pasó, junto con otros papeles de Sigüenza, a la colección del caballero Lorenzo Boturini, en 1735. Boturini perdió contacto con el manuscrito y con el conjunto de su colección a raíz de su arresto y expulsión en 1743.[45]

52 Ninguno de los tres principales poseedores del códice hasta 1743 lo publicó, ni total ni parcialmente. Pero Sigüenza sí lo mostró a un visitante distinguido: Giovanni Francesco Gemelli Carreri.[46] A Gemelli le debemos la primera reproducción de esa imagen de Tláloc. El grabado, que forma parte de su *Viaje a la Nueva España,* reduce y torna confusos los rasgos de la máscara, pero la principal alteración que vemos en el grabado publicado por Gemelli, y que hace definitivamente improbable que éste haya sido el modelo que buscamos, es la inversión de la figura: por efecto de la impresión, el Tláloc publicado por el viajero italiano mira hacia la derecha y no hacia la izquierda como el del *Códice Ixtlilxóchitl* y nuestra pila.[47]



Figura 11

53 En España, Boturini gozó de la amistad y protección de un criollo poblano de origen noble, muy cercano a Carlos III y conocedor de las cortes europeas: Don Mariano Fernández de Echeverría y Veytia. Veytia se contagió de la pasión de Boturini por las antigüedades de México, a tal punto que volvió a México con el proyecto expreso de dedicarse al estudio de la historia antigua, a la recopilación de documentos y, muy especialmente, a salvaguardar y copiar la colección que había sido incautada a su amigo.[48]

54 Veytia llegó a México en 1750, pero no fue a vivir a Puebla, donde tenía parientes, amigos y responsabilidades, hasta el año de 1758. A su llegada a Puebla Veytia fue elegido alcalde ordinario, cargo que desempeñaría repetidas ocasiones, hasta que fue nombrado regidor

honorario de la ciudad, en 1774.[49] ¿Qué distraía a Veytia en México entre 1750 y 1758? ¿Qué le impedía acudir a Puebla para atender los compromisos propios de su jerarquía? Ya lo hemos dicho: Veytia estaba empeñado en el asunto de las antigüedades mexicanas, estudiando y copiando los documentos que había reunido su amigo Boturini.

55 Entre otros manuscritos, Veytia mandó copiar el *Códice Ixtlilxóchitl,* íntegramente. La copia más fiel que existe de la hermosa figura de Tláloc del *Códice Ixtlilxóchitl* es la que se incluye en el manuscrito encargado por Veytia (figura 12).[50]

56 El *Códice Ixtlilxóchitl,* vinculado con la *Relación de Tetzcoco* de Juan Bautista Pomar,[51] procedía de la zona tetzcocana. El primer poseedor de que tengamos noticia fue don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, noble tetzcocano aspirante al cacicazgo de San Juan Teotihuacan, contiguo a Tepeapulco. El sabio Sigüenza, que guardó y estudió los manuscritos de Ixtlilxóchitl, visitó el poblado de Teotihuacán y exploró las ruinas. Boturini, que tenía en su poder los papeles de Sigüenza, se interesó al igual que su antecesor en el estudio de la zona tetzcocana, exploró personalmente Teotihuacán y descubrió las huellas de ciertas calas realizadas por Sigüenza en la pirámide de la Luna.

57 Es imposible que en sus años de convivencia en España Boturini no le haya hablado a Veytia de la ciudad de Teotihuacan, que él había explorado, y del reino de Tetzcoco, al cual se referían buena parte de sus añorados papeles. Veytia debió visitar Teotihuacán y recorrer otras villas de las cercanías. Es probable que en uno de esos recorridos él mismo haya sugerido el programa de la pila a un fraile o a un cacique de Tepeapulco, y les haya proporcionado la copia de aquel Tláloc que había encontrado en los papeles de Boturini. Es probable...



Figura 12

Nota final

58 Pudo ocurrir también que el excelente dibujante que copió el manuscrito para Veytia tuviera algún nexo con Tepeapulco. Tampoco es imposible que la pila se haya decorado en los primeros años del siglo XIX, cuando empezó a circular otra copia del Tláloc del *Códice Ixtlilxóchitl,* aquella elaborada por Rafael Ximeno y Planes para Benito María de Moxó en 1805.[52]

59 Yo concluiría diciendo que, por las razones y datos expuestos en este trabajo, es muy poco probable que el programa decorativo de la pila se haya realizado antes de 1750, y que hay buenos motivos para vincular un clima anticuario e ilustrado como el de tiempos de Carlos III y a un criollo como Veytia con dicho programa decorativo.

PS.: la coleta

60 Después de escribir estas páginas he vuelto a examinar minuciosamente el Tláloc labrado en la pila de Tepeapulco en comparación con las imágenes del *Códice Ixtlilxóchitl,* de Gemelli Careri, de Veytia y de Moxó. He observado por primera vez un rasgo al que no había prestado suficiente atención: el Tláloc de Tepeapulco tiene una coleta de pelo de fibras rectas y bastante rígidas, al contrario de lo que sucede con la imagen original, cuyo pelo es ondulado. Los rizos del *Ixtlilxóchitl* fueron reproducidos en el grabado hecho para Gemelli, y también aparecen en la obra de Ximeno y Planes publicada por Moxó. En la copia de Veytia, en cambio, los rizos toman la forma de una coleta rígida idéntica a la que se esculpió en Tepeapulco. Esto refuerza, sin duda, la hipótesis de un nexo entre la pila y el trabajo de Veytia.

BIBLIOGRAFÍA

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALCINA FRANCH, José, ver *Códice Veytia.*

ALPERS, Svetlana y Michael BAXANDALL, *Tiepoloand the Pictorial Intelligence,* New Haven, Yale University Press, 1994.

ANGULO ÍÑIGUEZ, Diego, *La mitología y el arte español del Renacimiento,* Madrid, De Maestre, 1952.

Book of the Life of the Ancient Mexicans, The, edición facsimilar de la publicada por Zelia Nuttall, Berkeley, University of California Press, 1983.

BOONE, Elizabeth, *The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechano Group,* Berkeley, University of California Press, 1983.

Carlos III en Italia. Itinerario italiano de un monarca español, Madrid, Museo del Prado, 1983.

CHARLESTON, Robert J., *World Ceramics,* New Jersey, Chartwell Books, 1968.

Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, México, Secretaría de Gobernación, s.f.

Códice Magliabechiano, ver *Book of the life...*

Codex Ixtlilxóchitl, Graz, Austria, Akademische Druk-u. Verlagsanstalt, 1976.

Códice Tudela, 2 v., facsimilar y estudio de José Tüdela de la Orden, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1980.

Códice Veytia, estudio, transcripción y notas de José Alcina Franch, Madrid, Testimonio Compañía Editorial, Editorial Patrimonio Nacional, 1986.

CUBA, Juan de, ver Cube

Cube, Johanes von, *Hortus Sanitatis qvatvor libris apiarium, haec qvae fub sequuntur complectens,* Argentorati (Estrasburgo), Mathiam Apiarium, 1536.

ESCALANTE GONZALBO, Pablo, "Algunos comentarios sobre el pensamiento zoológico antiguo y medieval", en La *trama,* n. 1, 1985, p. 23-30.

—, "Iconografía y pintura mural en los conventos mexicanos. La aportación indígena", en *Felipe II y el arte de su tiempo,* Madrid, Visor, Fundación Argentaria, 1998, p. 235-257.

—, "El patrocinio del arte indocristiano en el siglo XVI. La iniciativa de las autoridades indígenas en Tlaxcala y Cuauhtinchan", en *Patrocinio, colección y circulación de las artes,* México, UNAM, 1997, p. 215-235.

ESTRADA DE GERLERO, Isabel, "El friso monumental de Itzmiquilpan", *en Actes du XLII Congrès International des Américanistes,* Paris, 1976, V. X, p. 9-19.

GEMELLI CARRERI, Giovanni Francesco, *Viaje a la Nueva España,* edición de Francisca Perujo, México, UNAM, 1976.

GLASS, John B., "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", en *Handbook of Middle American Indians,* v. 14, *Guide to Ethnohistorical Sources,* part 3, Austin, University of Texas Press, 1975, p. 253-280.

GORBEA TRUEBA, José, *Tepeapulco,* México, INAH, 1957.

HONOUR, Hugh, *L'Amérique vue par l'Europe,* Paris, Editions des musées nationaux, 1976.

—, *The New Golden Land,* New York, Pantheon Books, 1976.

KUBLER, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI,* México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

LLEÓ Cañal, Vicente, *Nueva Roma: mitología y humanismo en el Renacimiento Sevillano,* Sevilla, Excelentísima Diputación Provincial, 1979.

MOTOLINÍA, fray Toribio de Benavente, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España...,* edición de Edmundo O'Gorman, México, UNAM, 1971.

MOXÓ, Benito María de, *Cartas mejicanas,* prólogo de Elias Trabulse, México, Biblioteca Mexicana de la Fundación Miguel Alemán, 1995.

PALM, E.W. "El sincretismo emblemático en los triunfos de la Casa del Deán de Puebla", en *Retablo barroco en memoria de Francisco de la Maza,* México, UNAM, 1974.

PETERSON, J .F., *The Paradise Garden Murals of Malinalco,* Austin, University of Texas Press, 1993.

REYES VALERIO, Constantino, *Arte indocristiano,* México, SEP, INAH, 1977.

ROMERO DE TERREROS, Manuel, *Fuentes virreinales,* México, UNAM, IIE, 1966 (Suplemento del número 35 *de Anales*).

RAMÍREZ VÁZQUEZ, Pedro *et al., El Museo Nacional de Antropología,* México, Alexis Gregory, editor, 1968.

RIPA Cesare, *Iconología, 2* v., Madrid, Akal, 1987 (reproduce los grabados de la edición de Siena, por Matteo Fiorimmi, de 1613).

—, Iconología, Venecia, Cristóforo Tomasini, 1645.

—, Baroque and Rococo Pictorial Imagery, New York, Dover Publications, 1971 (reproduce los grabados de la edición de 1758-1760, por Hertel).

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España,* México, Porrúa, 1979.

SÁNCHEZ CANTÓN, F. J., *J. B. Tiépolo en España,* Madrid, Instituto Diego Velázquez del csic, 1953.

SEEMAN, Otto, *Mitología clásica ilustrada,* Barcelona, Vergara, 1960.

TORQUEMADA, fray Juan de, *Monarquía indiana,* 7 v., México, UNAM, IIH, 1975-1983.

TORRES BALBÁS, L., *La Alhambra y el Generalife,* Madrid, Plus-Ultra, s.f.

VALADÉS, fray Diego, *Retórica cristiana,* traducción de Tarsicio Herrera Zapién, México, UNAM-Fondo de Cultura Económica, 1989.

NOTAS

2. *Monarquia Indiana,* v. 3, p. 81.
3. Cabe destacar algunas obras: Palm, "El sincretismo emblemático en los triunfos de la casa del Deán en Puebla", en *Retablo Barroco a la memoria de Francisco de la Maza;* Reyes Valerio, *Arte indocristiano;* Peterson, *The Paradise Garden Murals of Malinalco, y* el conjunto de la obra de Isabel Estrada de Gerlero.
4. Así se desprende del artículo de Estrada de Gerlero, "El friso monumental de Itzmiquilpan", *en Actes du XLII Congrès International..;* así lo planteó también en Escalante, "El patrocinio del arte indocristiano en el siglo XVI".
5. Aludí a esta pila como una obra del siglo XVI, en "Iconografía y pintura mural en los conventos mexicanos. La aportación indígena", en *Felipe II y el arte de su tiempo,* p. 235-257.
6. Kubier, *Arquitectura mexicana del siglo XVI,* p. 582.
7. Sí algunas adiciones, como la capilla de la tercera orden, en el siglo XVIII
8. Gorbea Trueba, *Tepeapulco,* p. 35.
9. Ramírez Vázquez, *El Museo Nacional de Antropología,* p. 14.
10. Hay, por ejemplo, un vaso teotihuacano, con las anteojeras características del dios Tláloc, de cuya boca surge una pieza acanalada similar a la que aquí comentamos. Ver al respecto Bernai, Piña-Chan y Cámara-Barbachano, *Museo Nacional de Antropología de México,* p. 59.
11. Ver al respecto Reyes Valerio, *Arte indocristiano,* p. 276 y lámina 243.
12. *Ibid.,* lámina 243.
13. Ver al respecto Seemann, *Mitología clásica ilustrada,* p. 174-186.
14. Se trata de la fuente antes llamada *de las Cornetas* y hoy conocida como *pilar de Carlos V,* diseñada por Pedro Machuca y ejecutada por Nicolao de Corte en 1543. Ver Torres Balbás, *La Alhambra y el Generalife,* p. 18-20.

15. Vicente Lleó Cañal, *Nueva Roma: mitología y humanismo en el Renacimiento sevillano,* los capítulos 1 y 3.
16. Angulo Iñiguez, *La mitología y el arte español del Renacimiento,* p. 19-21.
17. *Códice Florentino,* v. 1, libro 1, primero de los folios iniciales no numerados.
18. Sobre el grupo Magliabechiano y su relación con Olmos ver Boone: *The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group.*
19. *Códice Tudela,* f. 16r y 26r.
20. *Códice Magliabechiano,* f. 22 (34).
21. *Códice Ixtlilxóchitl,* f. 96 v y 110v.
22. Estas comparaciones son muy frecuentes en la mayoría de las crónicas. Ver, por ejemplo, Motolinía, quien compara a los mexicas con los romanos, en *Memoriales,* p. 204.
23. Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España,* p. 31-35.
24. Torquemada, *Monarquía indiana,* v. III, p. 76-81.
25. Isabel Vivanco, "La naturaleza en la obra de Diego Valadés", ms. La lámina en cuestión aparece en la página 406 de la edición citada en la bibliografía de la *Retórica cristiana.*
26. Ver Kubier, *Arquitectura mexicana del siglo* XVI, p. 24.
27. Honour, *The New Golden Land,* p. 87-89.
28. Honour, L'*Amérique vue par l'Europe,* p. 94.
29. Ver por ejemplo la edición de 1537 del *Hortus sanitatis* de Juan de Cuba. Citada en la bibliografía.
30. Ripa, *Iconología* (1613), V. II, p. 108.
31. Honour, *The New Golden Land,* p. 41.
32. Escalante, "Algunos comentarios sobre el pensamiento zoológico antiguo y medieval", en *La trama,* n. 1, 1985, p. 23-30.
33. Ripa, *Iconología* (1613), V. II, p.271.
34. Honour, *The New Golden Land,* p. 92. También *la Alegoría de la abdicación de Carlos V,* pintada por Frans Francken II utiliza al cocodrilo para la representación de Africa.
35. Ripa, *Iconología* (1645) p. 422.
36. Honour, *The New Golden Land,* p. 108.
37. *Ibid.*
38. Ibid., p. 100.
39. *Ibid., p. 108.*
40. El ejemplar se reproduce en *The New Golden Land,* p. 110. A juzgar por la fecha de la pieza, la obra podría haber sido diseñada por Johann Joachim Kandier. Ver al respecto Charleston, *World Ceramics,* p. 216-224. Agradezco al doctor Jaime Morera la noticia sobre Meissen.
41. Alpers y Baxandall, *Tiepoloand the Pictorial Intelligence,* p. 101.
42. *Ibid.,* ver ilustraciones 130 a 134.
43. F. J. Sánchez Cantón, *Tiépolo en España,* p. 15 *y passim.*
44. *Carlos III en Italia,* p. 87.
45. Durand Forest, "Kommentar. Commentaire" (comentario al *Códice Ixtlilxóchitl*), p. 9-11; Alcina Franch, estudio a *Códice Veytia,* p. 15-38.
46. Alcina Franch, estudio a *Códice Veytia,* p. 18.
47. Gemelli Carreri, *Viaje a la Nueva España,* p. 57.
48. Alcina Franch, estudio a *Códice Veytia,* p. 26-30.
49. *Ibid.,* p. 28-29.
50. *Códice Veytia,* facsimilar, f 22 r.
51. Glass, "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", p. 147.
52. Moxó, *Cartas mejicanas,* p. XXXIII.

NOTAS FINALES

1. Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM.

Toro y torero en méxico, los héroes diabólicos de la transición[1]

Dominique Fournier

1 Note portant sur l'auteur[2]

2 Para evocar la relación que une, en el México central, a la pareja toro/ torero con el diablo y considerar a este último como héroe civilizador, debemos recurrir a una serie de documentos, y de hechos etnográficos, cuyos vínculos con el mito no se perciben de entrada. Sin embargo, no es imposible demostrar que, en los años posteriores a la conquista española, los narradores de los mitos, bien por elección propia u obligados, decidieron modificar las maneras de narrar su versión acerca de la emergencia de una nueva cultura. A semejanza del dios precolombino Tezcatlipoca y del diablo de los cristianos, el mito no tardó en ocupar el universo ideológico cobrando aspectos múltiples. ¿Cómo podría uno sorprenderse de tal estrategia, cuando se sabe que las poblaciones de la región nunca cesaron realmente de preferir los procesos sincréticos a las operaciones de transculturación abruptas?

3 La primera parte de este trabajo pretenderá revelar las formas míticas ocultas, y el lugar que ocupa el demonio en este contexto particular. Luego, se abordará el problema sobre la pareja toro/torero como avatar demoníaco, o como agente de una entidad a la vez positiva y negativa. Si el diablo fue capaz de insinuarse en un mundo que le era normalmente exógeno, es sin duda alguna poique supo tomar lugar rápidamente como producto de un indispensable mestizaje cultural.

El héroe en el mito y el lugar que ocupa el diablo

4 En su *Historia del toro en México,* Nicolás Rangel (1980, p. 44) da a conocer un documento de principios del siglo xvn relacionado con la tauromaquia. No sin dificultad, encontramos este documento en el Archivo General de la Nación, en México, con toda la serie de expedientes con relación al tema.[3] Dicho documento procede del tribunal de la Inquisición de Celaya, y trata sobre el proceso llevado a cabo por Pedro Núñez de la Rosa,

familiar del Santo Oficio, en contra de tres mestizos originarios de Guanajuato: Francisco Rodríguez, Juan de Alvarado y Miguel Yáñez, denunciados por Francisco García (de Celaya) y por un indio cuyo nombre era Alonso Martín, por haberse relacionado con el diablo, al cual se le designaba con el nombre de "hombre búho", *tlacatecolote.*

5 Solange Alberro (1988), y después F. Cervantes (1996) mencionaron claramente porqué la ciudad de Celaya, "etapa hacia el Norte minero y región productora de víveres" (Alberro 1988, p. 142), situada, de alguna manera, en una zona periférica de la Nueva España, y fundada en una época crucial, había sido atacada en 1614 y 1615 por un frenesí de acusaciones de brujería que siguieron a lectura del edicto general de la fe por el comisario del Santo Oficio, Diego Muñoz. Se sometió muy pronto esta zona a los efectos perversos de una estratificación social naciente, y el medio de los ganaderos sufrió el principio del empobrecimiento que provocó una situación en la cual "... la caída repentina del nivel de latifundista feliz a la de simple minifundista constituía una preocupación general que no entrañaba entonces cuestiones de raza o de ascendencia social." (Cervantes 1996, p. 139). Se comprende entonces porqué esta inestabilidad podía conducir al conjunto de los miembros de esa sociedad, todavía muy cerrada, para buscar una condición social consecuente, en la espera de ver que ésta se mantuviera, y, como siempre, terminaba por hacer la lectura de acusaciones de brujería muy variadas. Amedrentados por la importancia de la duda, efectivamente cierto número de personas, de todas las condiciones sociales, prefirieron tomar la delantera, denunciándose a sí mismos o acusando a los otros.

6 De los expedientes que nos interesan, me he sentido en la obligación de considerar los diversos testimonios consignados como tantas variantes de un auténtico relato mítico. Su comparación nos revela muy pronto que cada compareciente aporta precisiones que sitúan perfectamente sus relatos en el centro de un sólido conjunto mitológico. Por ejemplo, uno de ellos precisa que los acusados se reunieron en una cueva de Guadiana (Durango) para encontrar al diablo que apareció en forma de mulato gordo y negro sentado en una silla dorada y que

> salió en este momento un toro negro para que los susodichos lo torearan ... y después de haber toreado dicho toro salió una mula negra, ensillada y atada, con unas arreas negras, y un bastón negro para pegarle [...] y que el mencionado F. Rodríguez montó a tal mula y que ella se defendió mucho y que ella no pudo arrojar al suelo a F. Rodríguez...

7 El relato sugiere que la cómplice intervención del demonio fuese, sin duda alguna, decisiva a la hora de superar estas pruebas, pero que era necesario ir todavía más lejos. El espíritu maligno ofreció conceder entonces el deseo más anhelado del mestizo, y éste pidió que se le concediera"... el poder de ser amado por las mujeres, y que cada uno de ellos se quedara nueve días en dicha caverna para que fuera aprendiendo a ser buen caballero y buen torero". La firma del contrato fue sellada con sangre, a la usanza de la demonología europea.

8 Un análisis sucinto del documento permite de entrada constatar que la originalidad de dicho proceso no debe investigarse en la especificidad de la demanda que consolida el pacto. En efecto, en algunas obras recientes aparece que, a finales del siglo XVI, otras personas de casta fueron acusadas por el mismo tipo de exigencias, que iba a interesar a los tribunales eclesiásticos durante más de siglo y medio.[4] De todas formas, queda patente que los acusadores encontraron una parte de su inspiración en una tradición demonológica medieval, que les había sido transmitida por los recién llegados en general,

los representantes de las órdenes mendicantes en particular, pero sería preciso reconocer igualmente que mestizos e indios fueron hábiles al incluir dichos aspectos demoniacos en una estructura mitológica que correspondía a los cánones americanos, especialmente el nahua.

9 Para empezar tomemos el ejemplo del lugar donde se efectúa el encuentro funesto: la caverna lógicamente relacionada con la montaña. En Europa, las grandes religiones nunca han dejado de identificar la idea de muerte o el príncipe del mal con el espacio subterráneo, y si algunas de éstas han deseado presentar a este último como el lugar de refugio para los ángeles caídos, es porque el color negro está relacionado con las tinieblas, con la muerte, y con el terror de la noche (Burton Russell 1995, p. 253). El antiguo continente va aún más lejos: al tolerar esta concepción, la cual está totalmente en la misma fase que el principio mexicano, el mundo *chtonien* concierne al útero, y por lo consiguiente a la fertilidad; se convierte en el lugar donde se van formando las plantas, así como las riquezas minerales. En Mesoamérica precolombina destaca la presencia de la caverna tanto en los mitos como en los códices. Se le considera como lugar recurrente del origen, mientras que el color negro simboliza la noche, momento indispensable para la regeneración. En lo más profundo del universo azteca, la caverna pertenece al dominio de Tezcatlipoca, la divinidad todopoderosa, la única que, según los informantes de Sahagún (1975, p. 32), "... entendía en el regimiento del mundo, y que él sólo daba las prosperidades y riquezas, y que él sólo las quitaba cuando se le antojaba...".

10 Inspirándonos en el método estructural de Propp (1970), tomaremos en cuenta el contenido simplificado de los relatos de los acusadores de nuestros tres "aprendices toreros": primero distinguiremos la existencia de una figura tan angustiante como poderosa; luego encontraremos a uno o varios "personajes", que aceptan o reclaman una confrontación con fuerzas, al parecer, misteriosas. El héroe principal, vencedor de esta lucha, obtiene una recompensa que le permitirá distinguirse en su entorno social inmediato. Sin embargo, los relatos denunciadores no se detienen ahí, y subrayan en seguida que sólo los héroes que salen verdaderamente de lo común son llevados a que pidan más con el fin de obtener ventajas decisivas, un estatuto permanente.

11 Es sorprendente constatar que tal estructura narrativa, característica además de otros expedientes del tribunal de la Inquisición, era muy semejante a otras secuencias de la *Historia general* de Sahagún, es el caso del breve libro relativo a los agüeros. Basta con mencionar aquí el capitulo sobre el "hacha nocturno *(yoaltepoztli)*", o el que "... trata de unos fantasmas que aparecían de noche que llaman *tlacanexquimilli*" (Sahagún 1975, p. 271, 276). En el primero de estos textos, una prueba a la cual se ven sometidos ciertos hombres valientes, "... al primer sueño de la noche, cuando todos duermen nos hace pensar claramente en el motivo americano de la "cabeza que rueda", autora de una persecución infernal ("... algún bulto de persona... un hombre sin cabeza, que tenía cortado el pescuezo como un tronco...");[5] en el segundo se precisa muy bien que la aparición nocturna rodando por el suelo sin pie ni cabeza no es sino Tezcatlipoca, el nigromante, entidad sobrenatural fácil de relacionar con el *trickster* definido por Radin en 1956. Ahora bien, según este autor, el "deceptor" americano no pretende ser un demiurgo. Por sus malas pasadas, comparables a procesos de inversión, y por su comportamiento de bufón transgresor, promulga de la manera más estricta la regla fundamental del código de buen comportamiento, que será indispensable para la perpetuación del orden social y, naturalmente, para la reproducción del grupo en su integridad. Este papel esencial conduce a otorgar a la figura del "deceptor" un lugar muy

importante en la edificación ideológica de las sociedades que han hecho referencia a este personaje.

12 Para los procesos de los pactos diabólicos en la época colonial, la estructura narrativa que utilizaron los testigos es cercana a la de los mitos del deceptor. No sorprende en la medida en que, como lo afirma Emmanuel Desveaux (1988, p. 256):

> los escritos del deceptor son una especie de repertorio de secuencias narrativas suficientemente accesibles para adaptarse a las exigencias locales (y temporales), y retoman las grandes lecciones de la mitología mismos que estan enraizados en una configuración particular de las estructuras fundamentales del gran sistema de los mitos panamericanos.

13 Numerosos datos suponen la existencia, en México, de un verdadero deseo de perpetuar una estructura mítica indígena particularmente vivaz, adaptándola si fuera necesario, pues interesa a la mayor parte de los grupos étnicos y a varios de los grupos sociales más desfavorecidos de la colonia. Serge Gruzinski (1996, p. 40) subraya incluso que, en esta etapa inicial del siglo XVII, la capital de la Nueva España, calificada de multiétnica y pluricultural, estaba entonces encabezada por ciertos grupos, heterogéneos desde el punto de vista cultural y lingüístico. Un primer análisis conduce a anticipar que los relatos de Celaya son testimonios de que una gran parte de la población quería expresar su deseo de ver que se iniciara una cultura nueva, fundada en la alianza, y cuya preocupación sería la de convertirse en una cultura fértil a pesar de todo.

14 Expliquémonos: en una época de transformaciones técnicas y culturales decisivas, esta verdadera "sociedad de frontera", aún influida por el contacto con los chichimecas, pueblos guerreros y nómadas, terminó por caracterizarse con diferentes aspectos surgidos del sistema de cría intensiva de ganado mayor. Entre otras cosas, su imaginario pretendía establecer una relación analógica entre las prácticas de dominación de la mula y del toro (animales exógenos), y el triunfo de la cabeza que rueda (indígena). Este último tema, como dijimos, era particularmente recurrente en la ideología autóctona, por ejemplo: en uno de los episodios fundadores más célebres del estado azteca, en la lucha del gran dios tutelar Huitzilopochtli, aún en gestación en el vientre de su madre Coatlicue, contra sus hermanos los Centzonhuitznahua, y su hermana mayor Coyolxauhqui, representante lunar de las poblaciones sedentarias del altiplano central (Sahagún 1975, p. 191). En efecto, el mito dice que, después de haber sabido del propósito mortífero de Coyolxauhqui contra sí y contra su madre, el dios solar logra controlar la progresión de sus agresores hacia la cima de la montaña Coatepec. Luego nace completamente armado en la cima, con el fin de decapitar y de despedazar a su hermana con una serpiente de fuego. El cuerpo desmembrado rueda por la montaña, donde son aniquilados posteriormente los otros hermanos.

15 Evidentemente, la utilización de los trabajos de Lévi-Strauss (1968, p. 70 *sq.*) sobre los mitos americanos, y después el estudio de ciertos ritos contemporáneos, muestran que las comparaciones efectuadas aquí no tienen nada de fortuito. Lévi-Strauss indicó que, tanto en el norte como en el sur del continente, el motivo de la cabeza que rueda debe asociarse con los de la unión reprensible y del origen de la luna, es decir de la fertilidad. Sin profundizar demasiado en el análisis, se admitirá que el mito de Coyolxauhqui primero pone en evidencia la competencia entre dos mujeres de generación diferentes, donde lo que está en juego no es sino Huitzilopochtli. El motivo de la disputa se expresa claramente: los hermanos y la hermana mayores se sublevan contra el hecho de que la concepción del dios solar (una bola de pluma se adentró en Coatlicue mientras barría el

sitio de Coatepec, cerca de Tula) resultaría incestuosa, o por lo menos un rechazo de alianzas. La persecución, vertical en los dos sentidos, luego el aniquilamiento de los Centzonhuitznahua al pie de la montaña, *axis mundi*/Templo Mayor de Tenochtitlan, representan bien los caracteres cosmológico e ideológico del mito. Éste nos hace pensar en la división sociológica de la sociedad mexica (con el papel angustiante de la fecundidad fisiológicamente sangrienta de las mujeres) y del establecimiento de su zona de influencia geográfica (importancia de la violencia sangrienta dirigida en contra de los grupos fronterizos en el nivel horizontal).

16 Sin embargo, se admitirá que, tal como se presenta, el mito no resuelve totalmente el problema del incesto. Si bien el cuerpo desmembrado de Coyolxauhqui rueda hacia el suelo (situando el estatus de la productividad de las técnicas de explotación de una naturaleza sometida a diversas formas de periodicidad, corta y larga), la luna/cabeza de la hermana vencida permanece en la cima, al lado del sol/hermano menor triunfante. Entonces, habría que recurrir a otros temas para responder a la pregunta planteada por esta mitología evidente de la ambigüedad relacionada con la luna (Lévi-Strauss, *ibid.*, p. 88).

17 Tendremos que destacar ahora la noción de sacrificio, practicada en una posición zenital, por el representante de los guerreros. Ahora bien, son estos mismos guerreros quienes nos presentan el "hacha nocturna", confrontados a un fantasma calificado de avatar de Tezcatlipoca (en algún momento traté de demostrar que él simbolizaba igualmente al maguey productor de pulque). Admirable bebida fermentada, el *octli* asegura el acercamiento metonímico entre la sangre y el esperma, y aparece en el astro lunar con la imagen del conejo. El pulque, producto de subsistencia mayor, disponible durante todo el año sin limitación "natural", expresa la búsqueda de una aperiodicidad controlada por el dios negro Tezcatlipoca, coordinador positivo de dos elementos, puestos en principio como antagonistas. Sin embargo hay más, y los diferentes textos citados aquí insisten acerca de la manera como actuaban los guerreros: no una violencia irracional, sino un dominio de sí mismo, debido a una sumisión rigurosa a las reglas promulgadas por la sociedad; no un ataque brutal, sino la inquietud por establecer una relación de intercambio con el enemigo, el Otro. En este sentido, la observación de Soustelle sobre la búsqueda sistemática de una resolución contractual de los conflictos, a los cuales los aztecas sometían a los pueblos vecinos, saca a la luz la dimensión cultural de tal actitud. Naturalmente, algunos, posteriormente, se esforzarán por mantener este mismo tipo de relaciones con una figura tan poderosa como la del diablo.

18 Parece inútil ir más lejos en esta demostración, para admitir la coherencia de esta configuración mitológica constante, caracterizada por una doble serie de transformaciones: el deceptor Tezcatlipoca se convierte en un diablo mestizo; la cabeza que rueda tiene aspecto de mula y de toro, después de haber sido maguey/hacha nocturno. El análisis que resulta no puede sino acercarse a las propuestas que Lévi-Strauss había efectuado sobre temas bastante parecidos. En todos estos textos se mantiene la idea de que el grupo debe de rechazar toda tendencia al incesto para poder aspirar a la alianza. Y, en la situación de confrontación cultural propia de la época colonial, los narradores del mito traducen así una voluntad profunda de establecer las condiciones de un mestizaje que proviene, recordémoslo, de héroes calificados de "mestizos", e incitados por un Tezcatlipoca diabólico. El intercambio del diablo sentado[6] con el deceptor autóctono, al cual le falta un pie, sugiere que la esperanza que se tiene de este mestizaje es positiva, ya que la claudicación simboliza con frecuencia la fertilidad, el

deseo de un regreso rápido de la "buena temporada" (Lévi-Strauss 1966, p. 399). Por último, la conclusión de nuestros tres relatos plantea los límites del orden y del nuevo tipo de relaciones sociales que se pretenden establecer.

19 La urgencia de adaptar el sistema mitológico precolombino a una nueva situación se impuso rápidamente, consciente o inconscientemente, a las poblaciones que habían sufrido los rigores de la derrota, y que presentían los riesgos de una aculturación fatal. Pero tenían primero que elegir con discernimiento, y cierta lógica, las figuras indicadas para tal operación, ya que ellos daban igualmente numerosos servicios a diversas facciones de la sociedad de origen europeo.

Cómo el espíritu de Tezcatlipoca llegó al diablo y al toro

20 La etnología no cede a la historia cuando se trata de comprender cómo los espíritus malignos logran preservar su lugar preponderante en la tradición mexicana. El análisis rápido de los relatos de acusación permite en efecto anticipar que el "enemigo"[7] enfoca ahí toda la atención, aún más que los supuestos "héroes", impetrantes toreros, reducidos al papel de ejecutores dóciles de una voluntad transcendente. En todo caso, nos interrogamos acerca de los valores, positivos o negativos, supuestamente vehiculados aquí por el tenebroso dominguillo cavernícola. En efecto, dejó pocos indicios que prueban su voluntad de forzar a los acusados a que cumplan actos muy alejados de la ejemplaridad colonial. Contrariamente a varios de sus avatares europeos, el diablo mexicano no se percibirá como la sola encarnación del Mal opuesto al Bien definido por el sentido moral. No obstante, provoca un comportamiento de transgresión de un orden establecido después de la conquista, por la única razón que se dirige a individuos tácitamente situados en el margen de la estructura establecida. El diablo es un héroe civilizador que evoca la norma impuesta, sugeriendo una adaptación de las reglas susceptibles de complacer a la mayoría de la gente.

21 Desde entonces, se comprende que, confusos o no, y a veces poco cuidadosos de contingencias sociopolíticas, los monjes nunca habían pensado verdaderamente en negar la existencia de las divinidades vencidas: ¿acaso no eran la ilustración viva del ángel caído, la voluntad de poder puesta al servicio del error teológico, o el fracaso históricamente programado que debía justificar la emergencia en ese país de la verdadera religión así como la llegada de un poder político venido de lejos?

22 Y ya que se encuentra en la naturaleza de Tezcatlipoca tomar las formas más diversas, la apariencia de ese gordo mulato apenas sorprende. Como lo dijo el etnólogo Luigi Tranfo acerca del diablo otomí (1974, p. 308), ese demonio no podría ser la antítesis del Bien; a lo mucho, se conforma con ser una entidad maligna. Una entidad seguramente ambigua, imagen ideal de una dualidad de alguna manera dolorosa. Mulato él mismo, propone a los mestizos que realicen la hazaña de dominar con éxito herramientas exógenas, como la mula o el toro, principios de la ambigüedad: animal híbrido por una parte; tenebroso cornudo por otra. Al diablo le gusta situarse y actuar en la frontera. Perteneciendo siempre al antiguo mundo,[8] sirve de vector para la colocación de un espacio de vida original. Que éste sea positivo o negativo, no dependerá naturalmente más que del punto de vista donde el narrador y el que escucha se ubiquen, cualquiera sea su etnia o medio social.

23 Es aún más interesante señalar que lo imaginario autóctono compara con frecuencia al diablo con el toro, el animal que llegó del otro mundo, a quien se sustituye con el jaguar del ecosistema y de la ideología americanas. Como lo dice J. Taggart (1983, p. 62), esto condujo a los nahuas a asociar la simbolización del toro con la de los españoles, porque "... algunos de los más ricos miembros del grupo dominante habían adquirido enormes cantidades de tierras del territorio nahua destinadas a la milpa, para transformarlas en pasturaje para el rebaño". Toro, cabrío o charro vestido todo de negro, el diablo siempre tiende a representar a una clase o etnia dominantes. Pero su asociación precisa con el ganado vacuno subraya que es principalmente portador de una paradoja fecunda. Reside en las montañas, él es la imagen de la autoctonía y de la imprevisibilidad relacionada con lo "salvaje", el toro en forma ambivalente, amenaza u otorga beneficios. Se impone como principio de la masculinidad triunfante (la reivindicación de vastos triunfos femeninos, acompaña sistemáticamente el aprendizaje del toreo), pero en la medida en que confina con la brujería, se ve asociado con el mundo de las mujeres. Jacques Galinier (1987, p. 561) lo menciona de manera oportuna acerca de los otomíes que él ha estudiado:

> El Señor del Napateco (el diablo que vive en la montaña ceremonial mayor) posee a todas las mujeres de Santa Ana y de San Pedro. Viene a visitarlas cada mes, sobre todo en la época del carnaval. Se presenta entonces en forma de un toro que, sediento, recorre el pueblo. No regresará a su morada hasta después de haberse embriagado con pulque, alimentado con chile, y hasta que lo hayan hecho pedazos...

24 ¿No es extraño comprobar que este animal, doméstico primero y luego a propósito convertido en salvaje de nuevo (Fournier 1995), instrumento de dominación utilizado por los españoles para ampararse de tierras indias, y afirmar su sistema de valores a través del espectáculo de la corrida ecuestre, que este animal, decimos, se convirtiera en el avatar de una entidad sobrenatural, para vincular a los autóctonos con su pasado y su entorno original? ¿No resulta extraño observar, en este altiplano central tan arraigado en la confrontación de las tradiciones autóctonas y mexicas, que esta apropiación del animal pasa por un consumo excesivo de pulque y de chile, y por un caso de sacrificio que nos lleva al mito de la Coyolxauhqui? El saber consumir la bebida y el chile, primeros elementos de la identidad indígena, igualmente portadores de irregularidades en ciertos sentidos, establece la percepción cultural de la frontera entre la naturaleza y la cultura, mientras que el desmembramiento practicado al pie de la montaña permite la inserción del rito en el espacio ideológico local.

25 El análisis de los cantos que acompañan un ritual del "torito", descrito por Soustelle (1941), y calificado como "homenaje a la virgen de Guadalupe", permite incluso que se confirme que aquellos festejos carnavalescos conlleven la afirmación del deseo de alianza. Revelan la importancia de un sacrificio guerrero, substituto más o menos eficaz del autosacrificio. En efecto, a lo largo de la danza, el actor encargado de "matar" al toro evoca a la vez a una novia afligida que mora en una localidad alejada, y el desprecio de la muerte que peligrosamente podría infligirle la fiera: "Sígame toro, haz que muera mañana o pasado mañana. No siento nada la muerte. No más lo que siento es una muchachita bonita que dejé en la media plaza de Salvatierra. Estaba llorando cuando me vine a mi tierra." El descuartizamiento del torito y la repartición ceremonial de su carne se imponen aquí también como calderón de la representación, pero el etnólogo concluye su artículo, al parecer sorprendido por la tonalidad "ranchera" del texto indio, y por los aparentes contradicciones que salpican el conjunto del rito. No hay duda de que la perspectiva de los datos etnográficos, junto con el contenido de los testimonios que acusaban a F. Rodríguez, harán que se comprenda mejor hasta qué punto el lugar del toro

y el papel desempeñado por la lidia taurina en el sacrificio, reformulado en el corazón de la sociedad colonial, van a ayudar a gestar una cultura plural.

26 De entrada, aceptemos que sería inoportuno separar a la pareja toro/torero en el avance de aculturación que marca el siglo XVI y principios del siglo XVII. Naturalmente, en un contexto lúdico más o menos clandestino, el indígena que se expone a los cuernos del ganado, será calificado aquí de “torero”, (aunque torero sea en realidad el hidalgo combatiente oficialmente en la plaza pública), para reafirmar la altura y fortaleza del poder español así como la excelencia de las virtudes pregonadas por la hispanidad. Falta que dicha asociación íntima entre el hombre y el animal termine por corresponder a una lógica compartida por las diferentes comunidades.

27 Felipe Castro[9] nos recuerda que, a lo largo de este periodo, tanto indígenas como españoles se vieron interesados en formar una dualidad cultural, en la que los límites del control colonial, tanto administrativo como religioso, hicieron que esta dualidad se presentara de manera inevitable. La toma de conciencia de los dos partidos sobre ciertas formas de convergencias ideológicas favoreció a este movimiento: ¿Acaso la cristiandad en marcha no siempre tuvo éxito al reinterpretar diversas tradiciones paganas con el fin de asentar con mayor solidez su propia edificación teológica? ¿Acaso los aztecas no tomaron, ellos también, la precaución de integrar divinidades y ritos de los pueblos sometidos en un vasto panteón sincrético, integrador, que encuentra la simbolización más acabada en el grupo centralizado de los Cuatrocientos Conejos, protectores muy locales del pulque? En cuanto a la Corona, comprendió muy pronto que la reducción de estas poblaciones gentiles, organizadas en un estado muy bien estructurado, debía tomar otro camino que el de la conquista brutal impuesta a las tribus del Caribe.

28 El diablo podía servir perfectamente a estos propósitos convergentes. Todavía le faltaba disponer de herramientas concretas: España proporcionaría el toro; México, al torero. El toro que había servido a los españoles para ampararse de territorios cultivados se convertía para los mexicanos en un medio para adaptarse; el hombre “notable” (indio o mestizo) que había tenido que defenderse del animal exógeno para preservar su economía abastecedora (que solicitó incluso la intervención de la Corona),[10] lograría imponerse como vector activo de una refundación cultural, después de haber aprendido a dominarlo (Fournier 1995).

29 Por este mito saltan a escena héroes indígenas y mediante juegos taurinos originales, como *el jaripeo,* dicha idea lograría arraigarse en lo imaginario y en la realidad cotidiana; a condición naturalmente, de que se sepa preservar su dimensión del sacrificio. He ahí porqué, a finales del siglo XVII (16 de marzo de 1681), el cura de Arantza (Michoacán)[11] podía todavía rendir cuentas a su obispo de uno de los tres males fundamentales sufridos por sus fieles indios; por ejemplo cada uno de estos bastaba para”... perderlos, destruirlos y llevarlos al infierno”: las fiestas locales y, en particular, los momentos consagrados a *lidiar toros.* ¿Por qué? Porque cada función lúdica va más allá de la habitual incitación al embriagamiento, que por lo regular termina con heridas graves o con muertos y que

> en sucediendo estas desgracias celebran mucho al obligado, le pagan con puntualidad [...] y si sucede lo contrario, que no hubo desgracia alguna [...] ha menester el misero obligado, que dio los toros ponerse con tiempo en salvo, [...] o escapando a una de caballo, pasándose a otra jurisdicción, porque se van convocando los indios, teniéndose por afrentados de que no hubiese sangre, en busca suya por todas partes, y se levanta un alboroto que pasa a tumulto y sedición por descubrirlo y matarlo [...] Tiemblan las carnes de solo oir decir ha de haber

> toros en el pueblo [...] porque no es otra cosa que esperar los desastres y prevenirle el demonio tributo y ofrendas agradables.

30 En efecto, nos estremecemos al igual que el buen cura, pero no podemos evitar interrogarnos sobre la profundidad de sus sentimientos humanitarios, al constatar que su diatriba exige que tal mal debería poder ser vencido con la completa prohibición de estas fiestas "... que son ni más ni menos semejantes a las que se acostumbran celebrar en las cortes entre caballeros, y se llaman fiestas Reales, ordenando a las justicias no las consientan en los pueblos de indios de sus jurisdicciones...".

31 El expediente del Santo Oficio de Celaya nos revela que el "héroe" del mito no alcanza toda su dimensión sino hasta después de haberse confrontado con el negro animal. F. Rodríguez incluso da la impresión de sufrir por el destino que le toca, y de no dominar al toro sino gracias a la intervención del diablo. Es este detalle el que permite destacar con precisión los contornos del contexto de transgresión: montar la mula salvaje y torear son acciones tan "legales" como "naturalmente" exteriores al mundo indígena. Ahora bien, si el recurso al concepto de salvajismo parece legitimar una reapropiación de su entorno natural por la autoctonía —supone en sí la disolución previa del proceso de domesticación, marca evidente de la cultura ibérica—, falta que las leyes del tiempo reservaran la monta ecuestre a los españoles, a algunos indios tlaxcaltecas implicados en la guerra contra los chichimecas, y al personal indígena encargado del control y del encaminamiento del ganado. En cuanto a la lidia taurina, no servía más que a la diversión activa de los dirigentes coloniales, y de igual manera, a la edificación pasiva de las masas dominadas, aún con mayor facilidad, pues era la escenificación de la oposición de la pareja hidalgo/caballo contra un animal entonces considerado como enemigo por uno y otro campo.

32 Si en nuestro ejemplo aparece un toro que se convierte en cómplice (un poco a la manera de la corrida contemporánea que exige un animal "colaborador" para poder alcanzar niveles artísticos altamente espectaculares), se puede suponer que la función del "torero" mexicano implicaba ya una monta "rara", tipo jaripeo", ya procedimientos pedestres cercanos a las prácticas metropolitanas, exclusivamente populares, sinónimas de riesgo físico gratuito y de desorden social. Planteando el problema del orden, los relatos míticos de Celaya evocan entonces la emergencia de una estructura en gestación, fundada en el control de técnicas hasta entonces reservadas al conquistador.

33 De cierta manera, esta voluntad de adquisición se encuentra inscrita en la "danza del torito" descrita por Galinier (1990, p. 435) en su obra acerca de la dualidad otomí: primero los participantes van a buscar al animal (asimilado con el diablo) fuera de los límites del pueblo; luego lo marcan y lo hacen correr por todo el territorio con el fin de socializarlo; por último lo sacrifican sofocándolo en una jarra de pulque (expresión poderosa de la autoctonía), antes de hacerlo pedazos, los cuales serán normalmente repartidos entre la comunidad. Este rito propiciatorio de la fertilidad confirma la dualidad del diablo, al mismo tiempo que el deseo de acaparar, por ingestión, uno de los símbolos mayores del poder español de origen.

34 Pero regresemos una vez más a los testimonios reunidos por el Tribunal de la Inquisición. Éstos subrayan el hecho de que los héroes terminen por reclamar a su bienhechor un aprendizaje particular, que los convertiría verdaderamente en seres capaces de montar y torear. Desde ahora, el azar no tendría nada que ver con la proeza física, y es el diablo quien les habrá inculcado un saber meticulosamente ocultado por los españoles. Así, los dos mestizos poseerían un conocimiento cultural, dicho de otra manera, solicitarían una

parte del poder, un lugar preeminente en la sociedad, a manera de aquellos guerreros aztecas confrontados a la "cabeza que rueda" o a una apariencia de Tezcatlipoca. Estos guerreros van a entrar en el mundo de los privilegiados cercanos al poder político, porque supieron cautivar por lo menos a cuatro prisioneros en la guerra.

35 Aquí la transgresión se vuelve radical y concierne el establecimiento de un nuevo orden social en el cual ciertos miembros de las etnias o de los grupos sociales, considerados como inferiores, tendrían la posibilidad de distinguirse. En lo absoluto, este episodio participaría en la fundación de una cultura original, cuestionando las normas cristianas y las normas indias, que imponen una forma de igualitarismo entre miembros de una misma comunidad.[12] ¿Acaso no es significativo que esta tendencia haya logrado perdurar con tanta fuerza? Como lo revela la encuesta etnológica, el diablo conduce al individuo a diferenciarse de la colectividad, y ésta se persuade de que el excepcional artesano del Balsas evocado por Aline Hémond *(infra* o *supra),* o el hombre "enriquecido" del pueblo tlaxcalteca encontrado muerto en una casa totalmente decorada de negro, siempre deben esta posición social extraordinaria a los únicos acuerdos con el tenebroso personaje al que fueron a encontrar en alguna parte del monte. Y es cierto que el "Otro" es con frecuencia un cornudo, principalmente cuando, como en Celaya a principios del siglo XVII, el mito se insinúa en el sistema de representaciones sociales campesinas, porque concierne a ciertas formas de su propia realidad socioeconómica.

36 Para los indígenas, el toro, por ejemplo, era aún una presencia reciente, susceptible entonces de señalar con fuerza lo imaginario. El animal presentaba tanto un conjunto de rasgos tangibles como inmateriales, que no podía sino seducir a poblaciones acostumbradas a recalcar los aspectos metafísicos de la existencia. Así es cierto que, aunque se haya querido creer en los buenos deseos de Carlos V (y posteriormente en la obstinación de los investigadores materialistas del temple de Marvin Harris), la introducción de la carne bovina no tuvo repercusión decisiva en el sistema alimenticio del *macehual.* Fue más bien incapaz de justificar el fin del sacrificio humano y el abandono de las prácticas canibalísticas (Fournier 1995, p. 599). El recurso extensivo a la cría de ganado mayor afectó, por el contrario, las formas tradicionales de la dependencia territorial y la percepción del paisaje, cuestionando la distinción establecida entre lo cultivado y lo salvaje: sin duda alguna, los colonos se valieron de las fiestas taurinas de la época con el fin de mantener, a su conveniencia, cierta confusión con respecto a la caza, a las prácticas guerreras, y a la cría extensiva de ganado. Diversos grupos indígenas tendieron a establecer una analogía entre el toro y el ciervo, e incluso entre otros animales salvajes.

37 El ganado vacuno contribuyó igualmente a la modificación de las técnicas agrícolas locales, es decir a cuestionar las relaciones armoniosas y metafísicas que las poblaciones acostumbraban buscar con las divinidades de la tierra: enteros o castrados, los bovinos servían para jalar el arado y tenían que movilizar un espacio considerable al lado de los campos cerealeros; contribuían con el abono en la preservación de los suelos, permitían, portadores de una nueva forma de atemporalidad, rentabilizar de una manera distinta (carne, cuero...) las tierras apenas buenas para la explotación del maguey, etcétera. En este contexto, al desorganizar las estructuras, un conocimiento concreto de las técnicas de control del ganado bovino se convirtió en algo primordial para los autóctonos, en la medida en que los efectos del vagabundeo del ganado podría afectar incluso relaciones establecidas entre los miembros de dichas comunidades, acostumbradas a la precariedad de las cosechas. En el terreno de las diferentes interrogaciones que todavía acompañan las disputas entre vecinos relacionadas con este tema, nada puede sorprendernos: ¿Acaso la

destrucción de parcelas de maíz por los animales exógenos se debió a una simple falla técnica, y entonces a una ruptura más o menos consciente del código social de parte del ganadero? ¿O se debe a un comportamiento deliberadamente maligno, transgresor, inspirado por algún mal espíritu... transcultural?

38 Persiste la idea de que el toro no podía faltar en ocupar un lugar aparte en el imaginario indio de la transición. ¿Acaso no es el mismo animal que, durante los tres primeros años de su existencia, como *novillo,* encarna la imagen favorable de la domesticidad, pero que, al pasar cuatro años, a fuerza de la integralidad de su poder genésico, tiende a regresar a un estado de salvajismo, alejándolo así definitivamente de sus tierras de origen, para transformarlo en una de las fuerzas misteriosas de la naturaleza autóctona eterna?

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

ALBERRO, Solange *Inquisition et société au Mexique, 1571-1700,* México, CEMCA, 1988

BURTON RUSSELL, Jeffrey, *El Diablo. Percepciones del mal, de la antigüedad al cristianismo primitivo,* Barcelona, Laertes, 1995 [1977]

CARRILLO CAZAREZ, Alberto (ed.) *Michoacán en el otoño del siglo XVII*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, 1993.

CERVANTES, Fernando, *El Diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica,* Barcelona, Herder, 1996 [1994].

DESVEAUX, Emmanuel, *Sous le signe de l'ours. Mythes et temporalité chez les Ojibwa septentrionaux*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1988.

FOURNIER, Dominique, “A travers le miroir fumant: transgression de l'ordre dans les mythes nahuatl actuels”, *Cahiers de littérature orale*, v. 22, 1987, p. 71-104.

—, “Du taureau considéré comme outil d'acculturation au Mexique”, L'Homme, v. 136, p. 53-73, (1993.

GALINIER, Jacques, *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, México, INI, CEMCA, 1987.

—, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM-CEMCA-INI, 1990.

GRUZINSKI, Serge, *Los caminos del mestizaje*, México, Condumex, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Mythologiques. Du miel aux cendres, París, Plon, 1966; Mythologiques. Lorigine des manières de table*, Paris, Plon, 1968.

PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1959.

PROPP, Vladimir, *Morphologie du conte,* Paris, Gallimard, 1970 [1969].

RANGEL, Nicolás, *Historia del toreo en México*, México, Cosmos, 1980.

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva* España, México, Porrúa, 1975.

SOUSTELLE, Jacques, "Une danse dramatique mexicaine: le 'torito'", en *Journal de la Société des Américanistes*, Nouvelle Série, v. 33, 1941, p. 155-164.

TAGGART, James M., *Nahuatl Myth and Social Structure*, Austin, University of Texas, 1963.

TRANFO, Luigi, *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital*, México, SEP, INI, 1974.

WECKMANN, Luis, *La herencia medieval de México*, México, El Colegio de México, 1983.

NOTAS

3. AGN, *Inquisición,* v. 278, exp. 14, f. 301v-307r.
4. Cervantes (1996), por ejemplo, cita varios casos en su historia del diablo en el Nuevo Mundo.
5. En otro texto (1987, p. 83), sugerí que aquí había un indicio de la afirmación de una analogía entre, por una parte, el maguey destinado a suministrar el *octli,* símbolo de la atemporalidad, y por otra parte, la víctima del sacrificio humano a quien se le arranca el corazón.
6. Es menester recordar aquí que la mayoría de las apariciones o de las figuras demoniacas actuales no tienen pie, o bien cambian de pies al transformarse en seres metafísicos.
7. Las encuestas realizadas en campo hoy en día muestran que los informantes evitan llamar al diablo por su nombre, y lo designan con vocablos como "el otro", "el enemigo", etcétera.
8. En esta dimensión, y si no temiésemos parecer demasiado iconoclastas, estaríamos tentados a ver en este diablo el equivalente masculino de lo que dice Octavio Paz (1959, p. 77) de la Virgen: "Madre universal, la Virgen es también la intermediaria, la mensajera entre el hombre desheredado y el poder desconocido, sin rostro: el Extraño".
9. Felipe Castro, "Los límites de la modernidad: la razón ilustrada y los indios de México", Coloquio *Le Mexique en France,* París, 1995. "No se han considerado los límites que deliberadamente se establecieron para la integración del indígena, y la forma en que los funcionarios procuraron mantener, para sus propios intereses, la dualidad cultural en la Nueva España".
10. Por ejemplo, Archivos del Estado de México, 10-3-1552, "instrumento jurídico perteneciente a la cerca de Atenco y lo que se les pagó a los indios", ACNM, "*Indios*", v. 4, doc. 708; 9-6-1590, Tepoztlán.
11. Aprovecho para agradecer a Felipe Castro por haber tenido la amabilidad de comunicarme estos documentos publicados en Carrillo Cazares (1993, p. 341-342). Esta dimensión "cruenta" se impuso tan bien en el imaginario taurino de ciertos campos mexicanos que informantes de Tuxpan (Nayarit) me habían asegurado en 1980 que el jaripeo organizado el 20 de noviembre de 1978 había tenido éxito y que hubo un muerto, contrariamente a lo del presente año donde no hubo nada que decir al respecto.
12. Dicha idea de un poder específico nacido de la conjugación de conocimientos autóctonos y europeos, es particularmente clara en un documento que produjo Weckmann (1983, p. 214): "El padre Antonio Sideño informaba a sus superiores que el demonio se parecía en diversas formas y entraba '...algunas veces en el cuerpo de sus sacerdotes...', pero desaparecía ante la señal de la cruz. En el cerro de Papantón, cerca de Sombrerete [...], residía un espíritu maligno que tenía forma de mula prieta y echaba lumbre por el hocico, pero era profundo conocedor de las cualidades de las yerbas, ciencia que revelaba a quien lograra montarlo en pelo en una noche de luna".

NOTAS FINALES

1. Traducido al español por Luz María Guerrero Rodríguez.

2. Centre National de Recherche Scientifique, UMR, 9935, Maison des Sciences de l'Homme, Paris.